LOS INCAS

Franklin Pease G.Y.

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LOS INCAS

LOS INCAS

Franklin Pease G. Y.

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Los incas
Cuarta edición, setiembre de 2007
Primera reimpresión, agosto de 2009

Creative Commons

© Mariana Mould de Pease, 2007

De esta edición:
© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009
Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú
Teléfono: (511) 626-2650
Fax: (511) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño de cubierta: Juan Carlos García Miguel
Diagramación de interiores: Aída Nagata

ISBN 978-9972-42-820-3
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2007-08903

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Contenido

Introducción 9

CAPÍTULO I
Los Andes, su historia y los incas 13
La historia incaica 13
Los antecesores de los incas en los Andes 23

CAPÍTULO II
El origen de los incas 31
La organización inicial del Cusco y la formación del Tawantinsuyu 38
Las conquistas incaicas 45

CAPÍTULO III
La economía de los incas 53
Mano de obra 65
Agricultura 67
Tecnología agrícola 72
Ganadería 77
Metalurgia 82
La administración de la producción 86
Depósitos 90
Los quipus 92

CAPÍTULO IV
La organización de la sociedad 95
El dualismo 95
El *Inka* 100
La élite cusqueña 105
El curaca: señor étnico 109
Administración incaica y local 112
La población y la política poblacional 116

CAPÍTULO V
Descripción del Cusco 123

CAPÍTULO VI
La religión incaica 133
Cosmovisión andina 133
Calendario 140
Las huacas y lo sagrado 142
El culto solar incaico 143

CAPÍTULO VII
Arte y cultura 147

CAPÍTULO VIII
Los incas después de la invasión española 159

Bibliografía básica 169

Introducción

Célebres en la historia de las civilizaciones, los Andes albergaron numerosas sociedades desde la prehistoria hasta los inicios del siglo XVI, cuando la llegada de los españoles, en los momentos de la gran expansión geográfica europea de esos tiempos, puso fin al Tawantinsuyu, llamado desde entonces el imperio de los incas. Estos formaron, así, parte de la experiencia histórica de la humanidad y, desde los historiadores de Indias del siglo XVI, fueron incorporados a la historiografía.

Habitaron el espacio andino. A lo largo de la región, entre Colombia y Chile, la cordillera alcanza cumbres de ocho mil metros; las mayores alturas se encuentran en las regiones más occidentales de los Andes, entre Argentina y Chile, pero en aquellas zonas donde las diversas cordilleras se alejan una de otra, crecen los páramos en el norte y la puna en el sur, como mesetas elevadas que configuran un paisaje específico de desiertos de altura. Al oeste de los Andes hay selvas tropicales en Colombia, el Ecuador y el norte del Perú, y luego, hacia el sur, se extiende desde la costa peruana hasta el Chile central, un variable desierto costero cortado por valles transversales, muchos de ellos secos parte del año. Hacia el este de los Andes se halla el extenso territorio bañado por el río Amazonas y sus afluentes. En este libro, dedicado a los Incas del Cusco y su tiempo, la presentación

del medio ambiente andino no es mera cuestión de fórmula, puesto que la presencia de los Andes dio pautas específicas a la distribución demográfica en la región, y originó también modos de adaptación específica de la gente a una naturaleza *sui generis* en la cual y con la cual vivieron en ella y de ella. Cuando los españoles invadieron los Andes en el siglo XVI hallaron que la región era, a la vez, grandiosa y terrible, y fue generándose con el tiempo un estereotipo que la identificada como inhóspita. Ciertamente, los cronistas del siglo XVI dejaron testimonio de la feracidad de los valles interandinos, y también hablaron de la bondad de sus temples, pero hicieron notar al mismo tiempo las difíciles condiciones creadas por las grandes alturas.

En la década de 1930, el geógrafo alemán Carl Troll había llamado insistentemente la atención sobre la relación que hallaba entre la puna y la alta cultura andina, resaltaban allí los cultivos y el pastoreo de altura. Ya los cronistas del siglo XVI —Pedro de Cieza de León por ejemplo—, habían destacado el hecho que los caminos incaicos —los caminos andinos en general— iban generalmente por las partes altas mientras que, por el contrario, los españoles preferían las rutas más bajas que cruzaban los valles. Esta natural preferencia de los europeos era consecuencia de sus dificultades de adaptación a las alturas, y ayudó a generar la imagen de que los Andes eran una tierra inhóspita y difícil. Siguiendo las huellas de Troll, especialistas actuales destacaron tanto la adaptación de la población andina a las zonas altas —Carlos Monge la estudió en el Perú—, como también el provecho que obtuvieron de las mismas; así, John V. Murra pudo desarrollar una propuesta que destacó la utilización simultánea de un máximo de pisos o niveles ecológicos por las sociedades andinas.

Ya en el siglo XVI, el mencionado Cieza de León llamaba la atención acerca de las clasificaciones geográficas que introducían o aprendían los europeos de entonces en los Andes; el ejemplo que empleó era *yunga*, término que los europeos popularizaron mayormente

como referente a la costa, a la cual llamaron asimismo *los llanos*. Cieza comprobó que el término era válido para toda zona cálida y húmeda, hallárase en la costa, la serranías o la selva amazónica; tratábase, así, de un ámbito ecológicamente definido y no de un espacio geográfico.

A lo largo del tiempo los incas adquirieron una imagen histórica, iniciada por los cronistas que convirtieron en historia los relatos que —con serias dificultades de comunicación— obtuvieron; generalmente se trataba de mitos y rituales, a través de los cuales la población andina se explicaba a sí misma. Utilizaron, a la vez, los cronistas, la propia tradición europea, histórica o mitológica, trasladándola al Nuevo Continente, y a los Andes por cierto. De tal manera, los hombres americanos, y los andinos, fueron transformados en descendientes de Noé, la geografía americana se nutrió de la recordada de los clásicos mediterráneos y de los viajeros medievales a otros mundos. Incluso los dioses locales fueron identificados con las categorías bíblicas, fueran de la religión hebrea o de la gentiles.

La historiografía moderna no excluyó criterios tan arbitrarios como aquellos. En el siglo XIX, los iniciadores de la arqueología podían aceptar que los incas, como los mayas y los aztecas, habrían formado parte de una antigua *raza desaparecida* —Ephraim George Squier, por ejemplo—, y en el siglo XX, un autor como Louis Baudin alcanzó fama y popularizó una imagen *socialista* de los incas. Muchas veces, como en el siglo XVI, la historiografía sobre las sociedades americanas buscó explicarlas con las categorías propias de la historiografía europea. Así como Europa había logrado una economía-mundo, establecía una historia-mundo, generalizando la explicación histórica a todas las sociedades.

Este libro quiere ser una introducción a los incas, ordenando la información existente. Por su naturaleza se han omitido las notas, señalándose al final una bibliografía de textos clásicos de los siglos XVI y XVII, así como una lista básica de autores modernos.

CAPÍTULO I

Los Andes, su historia y los incas

La historia incaica

Sobre la historia del imperio de los incas se han presentado muchas propuestas desde que, en el siglo XVI, los cronistas españoles indagaron acerca de los gobernantes que Pizarro y su hueste encontraron en los Andes. Inicialmente, los cronistas clásicos atribuyeron a los incas todo el tiempo anterior a la invasión española, responsabilizándolos de una parte de la construcción de la organización social que hallaron y, afirmando incluso, que antes de los incas solo habían existido «behetrías» o grupos humanos poco organizados. Desde su perspectiva del siglo XVI europeo, los cronistas discutieron a la vez la probable duración del imperio cusqueño, considerándola a través de una continuidad histórica de larga duración, como en el caso de los *Comentarios reales de los Incas* del Inca Garcilaso de la Vega (1609), o de una rápida y violenta expansión de los incas en los Andes, como sugiriera por ejemplo Pedro Sarmiento de Gamboa en su *Segunda parte de la día Historia General llamada Indica* (1572).

Esta discusión sobre la antigüedad del Tawantinsuyu estaba vinculada a la justificación que los propios españoles requerían disponer acerca de su propia conquista, la cual alcanzaba niveles de justicia si

los gobernantes del área andina habían sido usurpadores o «ilegítimos» detentadores del poder. Por ello, en la discusión sobre el origen de los incas y la extensión de sus conquistas se hallaba en las crónicas hispánicas del siglo XVI la presentación de un largo reinado donde los gobernantes habían «heredado» el poder de padres a hijos bajo pautas europeas y civilizado a los hombres andinos, todo lo cual «legitimaba» su poder político. En contraposición, y según otras propuestas —como la de Sarmiento de Gamboa—, los incas eran ilegítimos usurpadores y violentos dominadores que habían subyugado a los «señores naturales» de la tierra. En este contexto es difícil averiguar la verdad de aquella historia y es preciso indicar algunos elementos que permitan entender lo que los cronistas recogieron oralmente de los pobladores andinos de sus tiempos.

Los cronistas recogieron tradiciones orales de diverso tipo, mitos y escenificaciones rituales mayormente, las cuales no estaban ordenadas o procesadas bajo las categorías históricas de la Europa del siglo XVI. Para obtener las informaciones que precisaban sobre la legitimidad del gobierno de los incas, los cronistas indagaron por los reyes antiguos y por sus hechos o conquistas. Trasladaron para ello a la América andina no solo las nociones de «legitimidad» y «herencia» existentes en Europa, sino que identificaron al *Inka* con un rey europeo. Introdujeron en los Andes la noción europea de «monarquía» que suponía *un* gobernante, lo que es discutido hoy día cuando se aprecia que la organización política andina fue mayormente dualista.

Los cronistas interrogaron por una historia y recibieron mitos y tradiciones orales: los primeros hablaban del origen del mundo y, en casos más elaborados, de diversas edades o estadios que el mundo había atravesado. Aparecían en ellos los dioses que habían participado en el ordenamiento del mundo, y también los héroes fundadores que habían llevado adelante las disposiciones sagradas. En un universo mítico se presentaba una imagen del pasado que no era histórica, y no

correspondía, en consecuencia, a las categorías temporales, espaciales y personales que la historia consagra; los cronistas ordenaron —reordenaron— esta información en forma cronológica, matizada por la presencia de los «reyes», es decir, los incas que habían gobernado el *Tawantinsuyu*, considerado así desde el punto de vista histórico y europeo de los cronistas.

De esta manera se construyó una historia incaica que tuvo vigencia hasta el presente siglo, cuando los estudios arqueológicos iniciados en los Andes en el XIX y desarrollados en el XX, y el reciente desarrollo de la antropología andina, hicieron ver las afirmaciones de los cronistas desde nuevos puntos de vista. Hace años se había llamado la atención sobre la calidad antropológica de las crónicas, que a la vez escribían sobre los Andes desde los puntos de vista de la historia renacentista; al mismo tiempo se hacía cada vez más difícil considerar las afirmaciones históricas de sus autores como provenientes de la información andina. Hoy la visión histórica de los cronistas puede ser más fácilmente discutible, aunque durante mucho tiempo todavía seguirán rigiendo muchos de sus esquemas, a falta de otros. Por ejemplo, seguirá siendo un importante punto de referencia la cronología propuesta por dichos autores para los últimos incas, aun a sabiendas de que los mismos incas, presentados como gobernantes monárquicos, formaban parte de una estructura dual del poder, hoy en plena investigación.

Pero los cronistas proporcionaron una invalorable documentación sobre la vida de la gente andina, que rebasa a veces la pura historia del Tawantinsuyu, y ello se aprecia justamente en sus informaciones de carácter etnográfico, a veces enunciadas al margen —a través— de la historia de los incas que buscaron escribir para sus lectores europeos. Gracias a un enorme conjunto de información proporcionada por la documentación oficial y privada de los propios españoles desde el siglo XVI, y en concordancia con la que aportaron en décadas

recientes la arqueología y la antropología en los Andes, es posible complementar y reordenar la información de las propias crónicas acerca de los incas.

La información sobre los incas que puede hallarse en las crónicas y otros documentos coloniales no es uniforme. Desde los contactos iniciales, hubo de pasar algún tiempo para que los españoles adquirieran a lo menos los instrumentos lingüísticos imprescindibles para recoger y procesar la información que la gente andina podía proporcionarles; a la vez, pasó igualmente tiempo antes de que la gente andina, en posesión de instrumentos recíprocamente adquiridos a consecuencia de la invasión española, escribiera en quechua o en español una versión si no equivalente, sí en condiciones de ser procesada por lectores europeos. A ello se debe que los propios cronistas hispanos —los cronistas de la conquista— proporcionaran poca información sobre la historia de los incas, aunque en muchos casos dejaran datos etnográficos de indudable valor, a la vez que iniciaran la elaboración de estereotipos, históricos y culturales, por ejemplo, que han durado centurias.

No pudo evitarse en el siglo XVI que las crónicas incorporaran como historias diversos ciclos míticos; tampoco pudieron eludir los cronistas andinos, ya en proceso de aculturación, la inevitable construcción de una historia, si bien en los últimos puede ser más evidente el traslado de categorías históricas europeas, y más visible la permanencia de aquellos criterios que presidían la transmisión oral de la información, tradicional esta en los Andes. Por otro lado, avanzado el proceso de colonización española los cronistas adquirieron nueva y más completa información. Una vez pasados los años iniciales, en que las crónicas se dedicaron fundamentalmente a la relación de los hechos de los españoles —la gesta de la conquista— se interesaron más por el Tawantinsuyu de los incas y se buscó organizar una información más sistemática sobre el pasado andino. Esta tendencia

creció específicamente en los tiempos del virrey Francisco de Toledo (1569-1581), en los cuales se buscó concretamente recoger informaciones «oficiales», producidas tanto por los descendientes de los incas en el Cusco, como por medio de encuestas entre la población. Pero todo ello no varió la situación de los cronistas como recolectores de tradiciones orales, y las crónicas continuaron siendo receptoras de conjuntos de mitos y escenificaciones rituales, transformadas en historias. A su vez, los cronistas fueron empleando los escritos de sus predecesores, utilizando tópicos establecidos desde los primeros que escribieron sobre los Andes, asumiendo estereotipos y manteniendo prejuicios de sus tiempos. Los especialistas han hecho visible que los cronistas se copiaron constantemente entre sí y redactaron informaciones similares, rápidamente estandarizadas en las versiones orales que corrían en sus tiempos. Reprocesar dicha información es una de las tareas fundamentales de la historia andina contemporánea.

Los cronistas fueron conscientes de transcribir mitos —los llamaron «fábulas» o «leyendas»— cuando se trataba de los relatos alusivos al origen del mundo o incluso de los inicios del dominio de los incas en el área andina. Ello ocurrió, quizá, porque no podían garantizar a sus propios ojos, ni a los de sus lectores, la verosimilitud de las informaciones que les eran transmitidas; sin embargo, dudaron menos en transformar en historias, cronológicamente ordenadas, aquellos relatos que aparecían vinculados a las biografías personales de los incas. Hoy puede verse, en las mismas crónicas, el rezago indudable de la tradición oral, cuando se revisa con nuevos ojos sus descripciones de los hechos de los incas. Allí puede apreciarse, por ejemplo, la forma como un conjunto mítico que hablaba de una guerra que habría ocurrido entre los incas del Cusco y los chancas —habitantes de la zona del río Pampas, al norte del Cusco— fue transformado en una historia que relataba la gesta del vencedor y que los cronistas vincularon a los inicios de la expansión del Cusco en los Andes. El ciclo

de la guerra chanca, asimilado ya a los tiempos del *Inka* Pachacuti, se relacionó también en las crónicas con una serie de modificaciones en la organización del Cusco, genéricamente vinculadas a la organización del Estado. A la vez, como las versiones que recibían los cronistas eran más cercanas a los tiempos de los españoles y podían ser completadas o reorganizadas con otras informaciones, fue más fácil de allí adelante a los propios cronistas ofrecer un mejor cuadro de la historia de los sucesores de Pachacuti, hasta llegar a la guerra entre Huáscar y Atahualpa, coincidente con los momentos en que los españoles llegaban a los Andes.

Las versiones que los cronistas recibieron de sus informantes andinos incluían asimismo representaciones escenificables, o los relatos correspondientes a las mismas. Los propios cronistas dieron testimonio de su existencia, atribuyéndolas a la formación de una historia oficial, aunque también las identificaron con un teatro andino. Hay algunos datos adicionales que permiten aproximarse mejor a estas escenificaciones y su sentido, pues muchas de ellas continuaron realizándose durante la colonia española y ocurren aún en el presente, alteradas sin duda por el tiempo y por las modificaciones culturales introducidas y vividas en los Andes desde el siglo XVI. Un buen ejemplo del funcionamiento colonial de esas escenificaciones se halla en las páginas de la *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, escrita en el siglo XVIII por Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, quien recopiló informaciones escritas por anteriores habitantes españoles de la misma ciudad desde el siglo XVI. Relató Arzáns las fiestas que se celebraron con motivo del fin de una de las guerras civiles entre españoles del siglo XVI, en las cuales participó tanto la población hispánica como la andina de la propia ciudad de Potosí:

> Pasados los 15 días en que los moradores de Potosí solamente se dedicaron a la asistencia de los divinos oficios acompañando al Santísimo Sacramento que al descubierto se declaraba por su patrón, a

la Santísima Virgen y al apóstol Santiago, trataron de continuar las fiestas con demostraciones de regocijos varios. Y poniéndolo en efecto les dieron principio con ocho comedias: las cuatro primeras representaron con general aplauso los nobles indios. Fue la una el origen de los monarcas ingas del Perú, en que muy al vivo se representó el modo y manera con que los señores y sabios del Cuzco introdujeron al felicísimo Mancco Ccápac I a la regia silla, como fue recibido por inga (que es lo mismo que grande y poderoso monarca), las 10 provincias que con las armas sujetó a su dominio y la gran fiesta que hizo al sol en agradecimiento de sus victorias. La segunda fue los triunfos de Huayna Ccápac 11° inga del Perú, los cuales consiguió de las tres naciones: changas, chunchus montañeses y del señor de los collas, a quien una piedra despedida del brazo poderoso de este monarca por la violencia de una honda, metida por las sienes le quitó la corona, el reino y la vida: batalla que se dio de poder a poder en los campos de Hatuncolla, estando el inga Huayna Ccápac encima de unas andas de oro fino desde las cuales hizo el tiro. Fue la tercera, las tragedias de Cusi Huáscar, 12° inga del Perú: representóse en ella las fiestas de su coronación, la gran cadena de oro que en su tiempo se acabó de labrar y de quien tomó este monarca el nombre, porque Cusi Huáscar es lo mismo en castellano que soga del contento; el levantamiento de Atahuallpa hermano suyo aunque bastardo; la memorable batalla que estos dos hermanos se dieron en Quipaypán, en la cual y de ambas partes murieron 150,000 hombres; prisión e indignos tratamientos que al infeliz Cusi Huáscar le hicieron; tiranías que el usurpador hizo en el Cuzco quitando la vida a 43 hermanos que allí tenía, y muerte lastimosa que hizo dar a Cusi Huáscar en su prisión. La cuarta, fue la ruina del imperio inga; representóse en ella la entrada de los españoles al Perú; prisión injusta que hicieron de Atahuallpa, 13° inga de esta monarquía; los presagios y admirables señales que en el cielo y aire se vieron antes que le quitasen la vida; tiranías y lástima que ejecutaron los españoles en los indios; la máquina de oro y plata que ofreció porque no le quitasen la vida, y muerte que le dieron en Cajamarca. Fueron estas comedias [a quienes el capitán Pedro Méndez y Bartolomé de Dueñas les dan titulo de solo representaciones] muy especiales y famosas, no solo por lo costoso de sus tramoyas, propiedad de sus

> trajes y novedad de historias, sino también por la elegancia del verso mixto del idioma castellano con el indiano.

Añade la descripción que en otro momento de las fiestas aparecían «procesiones» andinas, donde se mostraba gente de diversas partes, productos agrícolas y animales; después de ellos nuevamente todos los incas sentados en andas y con sus tradicionales vestidos y atributos; en la lista de los últimos «[…] quien mas se señalaba [...] era el soberbio Atahuallpa (que hasta en estos tiempos [siglo XVIII] es tenido en mucho de los indios como lo demuestran cuando ven sus retratos) [...]».

La versión que ofrece Arzáns de Orsúa y Vela tiene directas reminiscencias de los *Comentarios reales de los Incas* del Inca Garcilaso de la Vega; se ha insertado aquí completa por su interés, pues precisa, en concordancia con los cronistas clásicos, que la población andina estaba acostumbrada a transmitir información sobre el pasado mediante representaciones de esta naturaleza. Las crónicas clásicas mencionaron que las mismas ceremonias se realizaban en las fiestas solemnes del Tawantinsuyu, e incluso que cuando un nuevo *Inka* accedía al poder se le representaba la «versión oficial» de los hechos de su predecesor.

Cabe añadir que son muchos los testimonios de este tipo de representaciones realizadas por la población andina a lo largo de la Colonia y aún en el presente. Los autores de anales coloniales y de las relaciones de fiestas nos hacen conocer que escenificaciones similares solían hacerse cuando un nuevo rey ascendía al trono español, por ejemplo, y en otras especiales solemnidades. También se ha dejado constancia de que durante los siglos XVII y XVIII algunas de estas representaciones fueron escasamente anteriores a algunas sublevaciones andinas, y por ello las autoridades coloniales locales recomendaron su supresión. Finalmente, se ha hallado textos coloniales que reproducen

tales representaciones —son en realidad los «libretos» hispánicos—, tal es el famoso caso de la *Tragedia del fin de Atahuallpa*, cuyo texto quechua colonial ha sido rescatado en su totalidad.

Una cuestión distinta e interesante es el testimonio que ofrece Arzáns del prestigio que tenía la figura de Atahualpa en el siglo XVIII, la cual se detiene a destacar entre las «procesiones», de Potosí. Ello podría relacionarse con la anterior afirmación de que la acusación de «bastardía» que sobre él hicieron recaer los cronistas españoles, y que Arzáns recalcara, carecía de significación para la población andina.

De este modo, se suma a la información mítica, probablemente reprocesada también en las mencionadas representaciones, una versión que parece ejemplificar el pasado —presentándolo como ejemplar y paradigmático— y que complementa ciertamente a las crónicas clásicas. Es muy probable que mucha de la información histórica que presentan las crónicas responda a los relatos correspondientes a estas escenificaciones, como parecía ocurrir con los referentes a las conquistas incaicas. Tomando como ejemplo a estos últimos, puede apreciarse que los incas inician sus conquistas por el norte, saliendo siempre del Cusco y regresando a él, continuándolas después en el sentido de las agujas del reloj. Aun considerando que hay variantes en los textos de las distintas crónicas, esa información permite explicar una representación ritual de las mismas conquistas. Parece, además, que estas conquistas, así presentadas dentro de un contexto ritual, formaran una espiral que se amplía, de manera que al salir cada uno de los incas a iniciar sus propias conquistas, se presenta como si volviera a conquistar pueblos y territorios que sus predecesores habían conquistado. Cada *Inka* podía resumir de esta manera la historia de la formación del Tawantinsuyu.

De estas afirmaciones de las crónicas y haciendo abstracción de los problemas de una discutible cronología, no siempre precisable por medio de técnicas arqueológicas en vista del corto tiempo que duró el

Tawantinsuyu, puede intentarse hoy una nueva imagen de la historia incaica, entendiendo como provisoria la cronología y sucesión de los propios incas, ya que la única información de la que se dispone es la discutible sucesión de sus guerras y conquistas. Es natural, de otro lado, que los cronistas organizaran la cronología de la historia de los incas sobre la base de las biografías de los mismos, puesto que era lo común en la historiografía europea del siglo XVI. Puede añadirse, en cambio, que una historia de los incas escrita hoy día está en condiciones de compulsar mucha información distinta a la de las crónicas, existente en la numerosa documentación administrativa producida durante los tiempos coloniales y que no adolece del carácter Cuscocentrista de las crónicas clásicas. Estas, partiendo nuevamente de la experiencia europea de sus autores, supusieron que la información cusqueña era más correcta, en tanto cortesana y, de hecho, se modeló desde el Cusco la historia del área andina.

La información colonial a que me refiero está constituida por documentos administrativos, visitas y relaciones, encuestas sobre la población y los territorios que ocupaba, interrogatorios sobre lo que producían y la forma como lograban organizar su economía, censos e incluso documentos judiciales y notariales de la Colonia; en todos los documentos indicados se halla una información acerca de los habitantes del área andina, precisándose muchas veces su relación con los incas del Cusco en forma tal que no siempre corresponde a la versión de las crónicas clásicas. Compulsando este tipo de informaciones en un conjunto más amplio que el de las crónicas es posible dar una versión de la historia cultural, económica, social y religiosa del Tawantinsuyu, además de una aproximación a su organización política. Debe repetirse, en último término, que no es posible aislar la historia incaica de una historia andina de más larga duración puesto que, como ya se dijo, los incas constituyeron un punto final de una larga trayectoria de miles de años interrumpida por la invasión española

del área andina en el primer cuarto del siglo XVI, historia que continuó después de este acontecimiento en la vida de la población que sobrevivió al colapso de la invasión y resistió la colonización en un largo proceso de aculturación continuado hasta nuestros días.

Los antecesores de los incas en los Andes

Antes que los incas hubo una larga y compleja sucesión de organizaciones andinas que, a través de un amplio tiempo, hoy verificable en unos diez mil años, dieron forma a una sociedad orgánicamente estructurada, con visibles desarrollos en términos económicos, con una nutrida red vial y con una complejidad de relaciones sociales que despertó fácilmente la admiración de los europeos que llegaron a los Andes en el siglo XVI. Sin embargo, en un primer momento fue difícil para los españoles distinguir entre los incas y sus antecesores; no solamente lo fue por el hecho, mencionado anteriormente, de que la duración y calidad del dominio de los incas eran relacionados por los autores del siglo XVI con una justificación de la conquista española, sino porque los cronistas no estaban en condiciones de recoger todas las versiones existentes en los Andes, en las diversas poblaciones que allí vivían, y así proporcionaron mayormente la versión cusqueña, aun cuando muchos de ellos recogieron también sus datos fuera del Cusco, los organizaron dentro del margen de la «historia oficial» propuesta desde los primeros autores de crónicas, repetida y ampliada sucesivamente después.

Cuando desde la segunda mitad del siglo pasado los viajeros y eruditos incursionaron en la arqueología e iniciaron estudios más sistemáticos sobre las antigüedades andinas, se inició una etapa donde la arqueología abrió los horizontes de la vida anterior a los incas. Ya en el siglo XX, los esfuerzos de los arqueólogos se vieron coronados por múltiples conclusiones que no solo explicaron la brevedad del

dominio de los incas cusqueños, sino que permitieron distinguir los distintos momentos de una larga trayectoria andina, cuyas más antiguas evidencias hablan de cazadores y recolectores que vivieron en los Andes hace unos diez mil años —Lauricocha, Moche—, y se habla incluso de varios miles de años anteriores.

Los arqueólogos denominaron al tiempo de los incas «horizonte tardío» u «horizonte inca», conservando también la denominación clásica de Imperio incaico o Tawantinsuyu. El término «horizonte» señalaba así un periodo en que las diversas poblaciones andinas habían estado relacionadas por un poder central o por medio de patrones culturales reconocidamente extensos en la región.

Puede hoy apreciarse que al momento en que surgieron los incas, en el siglo XV de nuestra era, había en los Andes un conjunto —todavía difícilmente precisable tanto en su número como en su alcance territorial— de grupos étnicos con disímil grado de organización política, entre los cuales sobresalía el Chimor en la costa norte del Perú actual. Allí se había desarrollado una agricultura con riego que movía abundante agua y alimentaba una población nutrida, se había construido núcleos urbanos hoy célebres, como Chan Chan, que alcanzó amplia extensión y albergó una población estimada entre veinte mil y treinta mil habitantes. La abundante información arqueológica sobre esta zona ha permitido numerosas aproximaciones al arte y la simbología, a partir de ellas se ha supuesto un gobierno teocrático centralizado y una organización política que colisionó con la de los incas en expansión a través de largas guerras que los cronistas clásicos relataron sobre la base de una información predominantemente cusqueña.

En la sierra norteña y central del Perú había numerosos grupos étnicos que no alcanzaron los mismos niveles de desarrollo del Chimor y que no fueron tampoco muy celebrados en las crónicas, las que se ocuparon más de la forma como los incas los habían conquistado. Una

excepción visible se refiere a los huancas del valle del Mantaro y a los chancas de Huancavelica y Ayacucho, que sí fueron documentados en mayor medida que otros grupos; los últimos fueron abundantemente mencionados por un célebre conflicto que sostuvieron con los incas en los comienzos de la expansión de estos, en el tiempo atribuido al gobierno del *Inka* Pachacuti. Los primeros, junto con otros grupos del área norteña de los Andes, fueron enumerados con cierto detalle a lo largo de los relatos de las conquistas incaicas y, además, aparecieron ampliamente documentados por los españoles del tiempo de la conquista. Otra cosa ocurrió en las crónicas con la región de Quito, identificada por algunos cronistas como un «reino» que fuera tardíamente conquistado por los incas, y que alcanzó categoría propia cuando en los momentos finales del Tawantinsuyu hubo una guerra entre dos aspirantes al poder: Huáscar y Atahualpa, identificado el primero con el Cusco y el segundo con Quito.

Por otro lado, la información de las crónicas destacaba en la costa otros señoríos o «reinos», llamados así según la terminología más en boga en la literatura europea de la época, que habían sido incorporados al Tawantinsuyu durante su expansión, el caso de Chincha, en la costa central del Perú actual, es quizá el más notable, y su importancia ha sido mencionada, tanto en relación con su elevada población, como porque el curaca de Chincha se hallaba en Cajamarca acompañando a Atahualpa en los momentos en que este fuera apresado por la hueste de Francisco Pizarro. Hacia el sur andino, alrededor del lago Titicaca, había otros grupos aymara-hablantes, entre los cuales destacaban los lupaqa, hatuncolla y pacaxe, ampliamente documentados en las crónicas y en los papeles coloniales, y también otros grupos importantes que se hallaban extendidos por el amplio territorio de Charcas, hacia el sureste por el altiplano boliviano, el norte de Chile y el norte argentino.

Todo este conjunto, que abarca ciertamente muchos grupos

más, detallados hoy por la arqueología y la documentación colonial, constituye aquella instancia que los arqueólogos llamaron «periodo intermedio tardío» o «estados regionales», ámbito que incluye también a los incas iniciales en el Cusco y que transcurre cronológicamente entre los años 1,100 y 1,400 d.C. La información etnográfica que complementa la documentación colonial indicada ha permitido asimismo nuevas aproximaciones a las características de la vida en esos tiempos preincaicos.

Previamente a todo lo anterior hubo una época de interrelación andina —entre los años 800 y 1,100 d.C.— ocupada por Tiawanaku y por Wari; el centro del primero se hallaba en la región sureste del lago Titicaca y el del segundo en la sierra de Ayacucho. Ambos centros fueron identificados con dos grandes conglomerados urbanos de esos nombres. Tiawanaku se conoció desde los primeros momentos de la invasión española y figura repetidamente en las crónicas como una ciudad arruinada y misteriosa; con el desarrollo de la arqueología se descubrió que su antigüedad era mayor que la de los incas y alguna vez se pensó que había sido un imperio previo a estos, aunque se le atribuyó antigüedades desmesuradas, cuya decadencia había motivado una migración andina hacia el norte, de la cual habría surgido el Cusco incaico. Pero los estudios más recientes de los arqueólogos precisaron que Tiawanaku no se había extendido por la sierra y costa del Perú actual, sino a lo más hasta el sur del Cusco y que, en cambio, el desarrollo coherente que se apreciaba en esta enorme región hacia el norte del Cusco podía ser identificado con Wari. A este período se atribuyó una unificación política, con características específicas expansivas o militaristas, identificada primero con un «Imperio Tiawanaku» y posteriormente compartida entre este y el «Imperio Wari». También se le llamo «horizonte medio» dentro de la línea teórica que explicaba el desarrollo de los Andes por medio de sucesivos horizontes intercalados con períodos intermedios.

Uno de los puntos más interesantes de este período está en la organización urbana y en la posibilidad de que muchos de los caminos conocidos como incaicos pudieran pertenecer a estos tiempos. Como ejemplo de lo primero puede mostrarse las primeras épocas de la ciudad de Chan Chan, aparte del clásico centro urbano de Wari en Ayacucho, aunque la primera alcanzó su máxima expresión en un período posterior. Si bien no puede probarse el carácter militarista de su expansión, sí es visible que se logró en este tiempo una gran uniformidad de criterios en distintos lugares de los Andes, los cuales abarcan desde los patrones de construcción hasta, posiblemente, la uniformización de las modalidades de uso de los recursos económicos y de la energía humana. Todo ello ha favorecido la hipótesis de una organización política centralista y expansiva en este período.

Anteriormente a Wari-Tiawanaku hubo otro periodo que transcurrió entre los siglos I y VIII d.C., al cual se ha llamado «periodo intermedio temprano» o de «culturas regionales» para diferenciarlo de los horizontes unificadores del tipo anterior. Aquí desarrollaron muchas culturas, destacando Moche (Mochica) en la costa norte del Perú actual, Cajamarca y Recuay en la sierra norteña, Lima en la costa central, Ayacucho y Huarpa en la sierra centro, y Nasca en la costa sur. En la sierra sureña destacaron algunas etapas previas y locales de Tiawanaku. Los grupos y las organizaciones de esta época son denominados generalmente de acuerdo con los nombres geográficos coloniales o actuales, careciéndose de todo tipo de información oral o etnográfica actual —a excepción de algunos testimonios lingüísticos parciales—, e incluso de informaciones de la época de los cronistas. Para este período de la vida andina la arqueología ha hecho también aportes fundamentales, pareciendo sin embargo más difícil obtener coherencias comparables a las del periodo intermedio tardío, puesto que no se cuenta con similares facilidades de información etnográfica o documental.

Más antiguo que el periodo intermedio temprano se menciona el «horizonte temprano», «horizonte Chavín» o «formativo», aunque el último término es algo más amplio cronológicamente, pues abarcaría —*grosso modo*— los mil quinientos años previos a nuestra era, mientras que Chavín en concreto tendría una duración menor. Chavín dio nombre a este período de la vida andina. Ubicado en el Callejón de Huaylas, centró su ámbito nuclear en el conjunto ceremonial que lleva su nombre, cuyo estudio constituyó un hito en la historia de la arqueología peruana. Se conoció poco hasta este siglo, a pesar de que en las crónicas clásicas había referencias acerca de su ubicación y en el siglo XIX había sido visitado en varias oportunidades y descritos algunos de sus principales monumentos y esculturas en piedra. Se pensó en algún momento que Chavín habla sido una primera forma de organización estatal e incluso se le atribuyo características expansivas. Más correcta parece ser la propuesta que lo considera el más conocido ejemplo de un nivel de desarrollo de la cultura andina en el cual se había generalizado la agricultura. Muy poco se sabe, sin embargo, de su organización social, salvo por deducciones comparativas y genéricas.

Entre el tiempo de Chavín (los 1,500 años a.C.) y los diez mil años que ofrecen las evidencias arqueológicas de la vida en los Andes, espacio temporal que la investigación contemporánea tiende a hacer más amplio, se desarrolló una larga historia del hombre andino, desde sus inicios, cuando proveniente del norte llegó a la región de los Andes centrales, hasta la aparición de las altas culturas en esta región. Su descripción va más allá de los alcances de este libro.

Es, pues, larga la vida del hombre en los Andes, y debe entenderse que los incas no constituyeron una ruptura en su historia, sino más bien que estos fueron posibles gracias a una amplia experiencia anterior. Poco es, probablemente, lo que aportaron de original los incas en los Andes, aunque ello no disminuye en ningún caso su importancia en

la historia; es la única organización andina sobre la cual se dispone de amplios testimonios históricos acerca de la forma como estaba establecida y de las pautas que la regían, de la cual se conoce más sobre como estaba organizada su economía, sobre la que se sabe cada vez más gracias a la concurrencia de múltiples disciplinas. Hoy puede verse en los incas un momento de una larga continuidad andina, apreciable en una mayor duración que los precedió y sobrevivió a la invasión española del siglo XVI. Cierto es también que los incas llevaron a niveles quizá insospechados antes de ellos a muchas de las formas de organización andinas, aprovechando de esta manera su experiencia histórica; ello se aprecia mejor en las formas de organización masiva y extensiva de la producción, que suponía llevar a extremos la reciprocidad y la redistribución como características básicas de la economía y las relaciones sociales andinas. Todo ello no pudo hacerse sin conflictos, pero requirió de ciertos consensos básicos, alcanzables a partir de una común experiencia tradicionalmente aceptada por la población andina. La organización incaica ha dado motivo a la formulación de diversas utopías retrospectivas, como aquellas que vieron en el Tawantinsuyu un excelente ejemplo de comunismo primitivo o de un imperio socialista del pasado; también ha sido caracterizado como una organización esclavista y totalitaria. Todo esto refleja, quizá más de lo conveniente, la necesidad académica de probar determinados supuestos teóricos, tan europeocéntricos como los que presidieron la escritura de las crónicas en el siglo XVI.

CAPÍTULO II
El origen de los incas

Sobre el origen de los incas existen numerosas versiones, desde los mitos recogidos por los cronistas del siglo XVI hasta las modernas explicaciones e hipótesis propuestas por los especialistas, si bien en los últimos años ha dejado de tenerse en consideración como tema principal de investigación, cuando el asunto mismo de los orígenes dejó de ser motivo de apasionamiento especializado, como había ocurrido especialmente en el siglo pasado e inicios del presente.

Los mitos cusqueños y la arqueología contemporánea coinciden en señalar el ámbito del Cusco como aquel en que se originó el Tawantinsuyu —que significa 'las cuatro partes del mundo', 'todo el mundo'—, llamado imperio de los incas por los cronistas del siglo XVI. En el Cusco hay evidencia de una larga ocupación humana y mil años antes de Cristo ya existía la agricultura. Sobre el desarrollo del Cusco previo al siglo XV es poco lo que se conoce en forma cierta, al margen de la identificación de la cerámica y de las formas arquitectónicas del lugar, que son anteriores a las clásicas formas incaicas. Sábese, sin embargo, que existieron allí antes del surgimiento del Tawantinsuyu diversos grupos étnicos, algunos de los cuales han sido mejor identificados que otros, entre ellos destacan los ayarmaca, mejor estudiados que los otros grupos indicados en las crónicas, como

son los alcavizas, sahuasiray, etcétera. Poco se sabe de ellos, aunque aparecen con frecuencia en las crónicas y otros textos coloniales, así como sus nombres se indican entre los de aquellos pueblos cusqueños que utilizaban adoratorios vecinos al Cusco o incluso ubicados dentro de la actual ciudad. Las versiones míticas los mencionan, diferenciándolos de los incas, a los que se considera como un grupo independiente. Persiste todavía un confuso panorama al respecto, puesto que el término *Inka* suele emplearse tanto para designar personalmente a los gobernantes, como también a los miembros de sus respectivos grupos de parentesco —llamados generalmente *panaqa*—. Normalmente se distinguía a las panacas de los grupos de parentesco «normales», denominados *ayllu*. En el Cusco había también diversos ayllus, asimismo vinculados a los incas.

Cuando los cronistas interrogaban acerca de los orígenes de los incas recibieron información de acuerdo a las categorías andinas: primeramente oyeron relatos sobre el origen del mundo, y después acerca del origen de los incas, que era su punto de especial interés, dado que de la particular situación de la «dinastía» incaica dependían cuestiones importantes, como la legitimidad de la conquista española. Naturalmente, los cronistas tomaron estas informaciones como fábulas, sin embargo, este es el orden temático en el cual aparecen los temas de los orígenes: primeramente el del mundo —el ordenamiento del mundo—, y luego el «origen» de los incas, por lo menos así es en aquellos cronistas que escribieron más detalladamente sobre el tema. Ciertamente que el asunto fue tratado por aquellos que lo hicieron antes de 1550, aunque sus obras fueron publicadas con posterioridad; pero los primeros que parecen haber escrito con algún fundamento sobre la tradición oral del Cusco fueron Pedro de Cieza de León —quien escribió hacia l550— y Juan de Betanzos —quien finalizó su obra en 1551—. Se prefiere tratar aquí el texto de Betanzos porque no solamente tuvo una larga residencia en el Cusco y se casó con

mujer de la élite cusqueña, sino que aprendió el *runasimi* de manera suficiente como para actuar como intérprete oficial.

Solo ahora se conoce el texto íntegro de la *Suma y narración de los incas* de Juan de Betanzos, es visible que las primeras páginas de su obra resumen o reproducen un mito de ordenación del mundo y del origen de los hombres; posteriormente habló sobre el origen de los incas. Sobre este asunto se trata en los capítulos tercero y cuarto de su obra.

Resumiendo el texto de Betanzos, y después de haber señalado el cronista que Wiraqocha había «ordenado» el mundo —*Wiraqocha* puede ser entendido como un modelo de divinidad, con manifestaciones diversas que pueden corresponder a cada parte del mundo andino, como luego se verá—, y dispuesto que los hombres salieran de abajo de la tierra, brotaron de una cueva en Pacaritampu cuatro parejas: Ayar Cache-Mama Guaco, Ayar Oche [Uchu]-Cura, Ayar Auca-Ragua Ocllo, y Ayar Manco-Mama Ocllo. Cada uno de ellos llevaba una «alabarda» de oro —*Tupa Yauri*—, vestían ropa fina bordada en oro —*cumbi*— y llevaban al cuello unas bolsas, también de *cumbi*, con unas hondas de nervios —de camélidos—. Las mujeres usaban asimismo adornos de oro, por ejemplo los alfileres o prendedores —*tupu*—. De Pacaritampu, que el cronista traduce como 'casa de producimiento', fueron a un cerro nombrado Guanacaure y sus faldas fueron empleadas para sembríos de papas. Desde la cumbre del Guanacaure, Ayar Cache tiró unas piedras con su honda, quebrando cuatro cerros y haciendo cuatro quebradas en ellos. Ante esta demostración de fuerza sus compañeros decidieron librarse de él, y regresaron a Pacaritampu so pretexto de recoger algunos objetos de oro que allí habían quedado en la cueva de donde salieron originariamente. Una vez allí, ingresó Ayar Cache a la cueva, cubriendo los restantes la entrada de ella con una gran losa, quedando así encerrado Ayar Cache; este trató infructuosamente de salir. Luego de ello, volvieron los demás

a Guanacaure, donde estuvieron un año, pasado el cual se mudaron a otra quebrada llamada Matagua, más cercana al Cusco. Desde allí descendieron al valle del Cusco, donde vivía Alcaviza con un grupo de treinta indios. Dejaron en Guanacaure a Ayar Oche «convertido en ídolo», pues voló hasta el cielo para hablar con el sol «su padre» —tanto la versión de Betanzos como las de otros cronistas consideran a los Ayar como «hermanos»—. Ayar Oche trajo el encargo del sol de cambiar el nombre de Ayar Mango en Mango Cápac. Finalmente este último, junto con su último «hermano» —Ayar Auca— y las cuatro mujeres, llegaron al Cusco, donde se establecieron después de negociar con Alcaviza, quien aceptó su carácter de «hijos del sol». Antes de llegar al Cusco, los Ayar, ahora seis, habían pasado por un pequeño pueblo donde se sembraba coca y ají. Una vez establecidos en el Cusco, Manco Cápac y sus hermanos hicieron una casa en el lugar donde después se levantaría el Coricancha o «casa del sol». Luego de ello, sembraron maíz.

La versión de los Ayar es relatada también por otros cronistas y hay algunas pequeñas variantes en sus relatos: se ocupan de ella, por ejemplo, Pedro de Cieza de León —quien finalizó la segunda parte de su *Crónica del Perú*, aproximadamente a la par que Betanzos— y el Inca Garcilaso de la Vega. La versión de los Ayar se presenta, tanto en Betanzos como en Cieza de León, como la más antigua o quizá la «más genuina» expresión de lo que los habitantes del Cusco relataron acerca de sus orígenes más remotos. Cada pareja podría ser asimilada a una de las cuatro partes en las que estaba dividido el Cusco y también el mundo; cada una de estas había sido señalada en un mito anteriormente relatado por los cronistas indicados, que habla de la creación del mundo por Wiraqocha. Es cierto que el término «creación» puede inducir aquí a error: no se refiere a la creación judeo-cristiana, que considera que la divinidad creó al mundo de la nada, sino más bien se trata de una «ordenación del mundo» que se encontraba en caótica

situación. El relato del mito vincula a los «fundadores» del Cusco con los metales sagrados, como el oro, también los asocia con determinados cultivos: papas, coca, ají, finalmente maíz; se indica asimismo que Ayar Manco recibió su nuevo nombre —Mango Cápac— por disposición de la divinidad solar, aunque esta solo se hizo presente hacia el final del relato mismo. También de la parte final del mito podría deducirse que fueron dos de los hermanos varones los que llegaron al Cusco, y que ello podría estar relacionado con las dos mitades en que aparece dividido el propio Cusco —*Hanan* y *Urin*—. Recientes estudios han intentado precisar las estructuras internas de este mito de los «hermanos» Ayar, ejemplificado aquí en la versión de Juan de Betanzos, si bien es repetido con variantes por otros cronistas. Debe recordarse que la versión de Betanzos goza del prestigio de ser de las más antiguas, de un lado, así como también, de otro, las particulares condiciones de bilingüismo de que gozó su autor.

La primera parte del mito señala un itinerario hacia el Cusco, y solo después de sembrar papas y de la «eliminación» de Ayar Cache, encerrado en la cueva originaria —devuelto, entonces, al subsuelo matriz— es que se produce la vinculación con «el sol su padre» en el cerro Guanacaure, cuando Ayar Oche se convirtió en piedra después de haber «ido al cielo» y regresado del mismo convertido en un mensajero solar que invistió a Ayar Mango, notificándole su cambio de nombre. Solo después de establecidos en el Cusco, los Ayar sobrevivientes sembraron maíz, con semillas que habían traído de la cueva de Pacaritampu. Puede apreciarse aquí un orden —¿una jerarquía?— de productos: papas, coca, ají, maíz, lo cual puede informar también sobre los recursos básicos del área, que tienen importancia en cuanto señalan una visible complementariedad agrícola, dado que cada uno de ellos se obtiene en zonas ecológicas distintas.

Debe añadirse que en otras versiones, por ejemplo la de Cieza de León, se indica variantes no solo en los «acontecimientos» que el

mito relata, sino en el orden y nombre de los personajes del mismo. Por ejemplo, en Cieza es el propio Ayar Cachi, encerrado en la cueva, quien se aparece a los restantes «hermanos» Ayar como un enviado solar en las cumbres del cerro Guanacaure. Sin embargo, las variantes de redacción no autorizan a considerar una versión distinta de la de Betanzos, debiendo ser única la fuente de ambos cronistas.

Otro tipo de mito de origen de los incas es aquel que transmitió el Inca Garcilaso de la Vega, cuyos *Comentarios reales de los Incas* fueron publicados tardíamente en 1609. En realidad, Garcilaso incluyó tres versiones en su obra; una de ellas coincide en términos generales con la de Betanzos y, aparentemente, Garcilaso solo empleó versiones cusqueñas. Una segunda versión menciona un diluvio y, desechando la prolijidad del relato por considerarlo fabulesco, el cronista cusqueño indica solamente que «[...] cesadas las aguas se apareció un hombre en Tiahuanacu, que está al mediodía del Cuzco, que fue tan poderoso que repartió el mundo en cuatro partes y los dio a cuatro hombres que llamó reyes: el primero se llamó Manco Cápac, el segundo Colla, el tercero Tocay y el cuarto Pinahua [...]». A cada uno de estos correspondió una de las cuatro partes del Cusco y del mundo. Añade que de Tiawanaku, Manco Cápac fue al Cusco y dio inicio al Tawantinsuyu. Interesa anotar que Garcilaso adjudicó la primera versión aquí anotada —la de los Ayar— a los habitantes de las partes norte y este del Cusco, y la última a los del sur y oeste de la misma ciudad: como se verá, los dos primeros corresponderían a los sectores *hanan* y los dos últimos a los *urin* del propio Cusco.

En cambio, el mismo Garcilaso de la Vega privilegió en su crónica un relato distinto, que ha sido muy difundido tanto por la forma como aparece en esta crónica célebre, como también debido a que la obra de su autor tuvo una notoria difusión en varios idiomas desde su aparición inicial.

Según el relato del Inca Garcilaso, el dios sol hizo salir del lago

Titicaca una pareja de hermanos y esposos: Manco Cápac y Mama Ocllo. La pareja había recibido el encargo divino de dirigirse hacia el norte llevando una vara de oro, que periódicamente debían tratar de hundir en el suelo: cuando esta vara se hundiese seria señal de que la divinidad había escogido el lugar donde debía establecerse la pareja. Ello ocurrió en el Cusco y allí se instalaron Manco Cápac y Mama Ocllo; informaron entonces a los hombres de su origen solar y les enseñaron a sembrar el maíz y a tejer, entre otras actividades civilizadoras. En la versión de Garcilaso de la Vega figura Guanacaure, ya conocido por el lector del relato anterior de los Ayar, como el lugar donde se hundió la barra de oro. Se hallan en esta versión elementos que aparecen en la anterior, como el indicado, pues Guanacaure es en ambos mitos el lugar donde se produce la «revelación solar». Es posible que esta última versión de Garcilaso haya sido elaborada para dar mayor consistencia al origen de los incas, estableciéndose en él la sacralidad de la pareja originaria, eliminándose las otras; bien pudiera ser una elaboración tardía, como bien indica el propio Garcilaso, preparada por la misma élite cusqueña.

En todas las versiones anotadas se aprecia que Manco Cápac o Ayar Manco aparece vinculado al cultivo del maíz; conviene destacar que la región del Cusco produce maíz de alta calidad, cuya condición se reconoce en distantes lugares de los Andes, aun en nuestros días; buena parte de este maíz se producía en el valle del Urubamba, donde existen numerosas terrazas de cultivo —comúnmente denominadas *andenes*—, incluyendo algunos circulares (Moray) que podrían haber servido como laboratorio para la experimentación del cultivo del maíz, puesto que se indica que pueden hallarse reproducidas, en dichos andenes circulares, diversas condiciones climáticas —básicamente calor— correspondientes a distintas zonas y altitudes de dicho valle. Manco Cápac aparece en la generalidad de las crónicas como un arquetipo que diseña —modela— las biografías de sus sucesores

hasta la aparición de Pachacuti, el noveno *Inka* en la mayoría de las versiones, quien «remodela el mundo», convirtiéndose en un nuevo arquetipo para los incas finales. Pachacuti es presentado también por las crónicas como «hijo de Manco Cápac», lo que lo hace «igual a él»; por ello los incas posteriores a Pachacuti se referirán a este de la misma manera que los anteriores se referían a Manco Cápac.

La organización inicial del Cusco y la formación del Tawantinsuyu

La versión general de las crónicas del siglo XVI y del XVII supone una primera «dinastía» de «reyes» incas, la llaman de *Urin Cusco*; a partir de Inca Roca habríase producido un cambio que llevó a la formación de una nueva dinastía denominada *Hanan* Cusco (véase el cuadro I). La primera ha sido identificada con el «Cusco bajo» y la segunda con el «Cusco alto», las dos mitades que dieron su nombre a las mencionadas dinastías. Las crónicas informan que cada *Inka* daba origen, al subir al poder, a una *panaqa*, o grupo de parentesco constituido por sus descendientes y familiares. La versión de dos dinastías sucesivas a sido discutida por diversos especialistas, proponiéndose distintas formas de organización, partiéndose en unos casos de una situación que los estudios sobre los *curacas* o señores étnicos andinos ha hecho evidente: todos los curacazgos tuvieron una organización dual de la autoridad que, a consecuencia de la invasión española se transformó en dos líneas paralelas de descendencia al obligarse a los curacas a demostrar que eran hijos «legítimos» de sus predecesores en el cargo, tanto para las parcialidades *hanan* como para las *urin*.

La genealogía de los incas que transmitieron los cronistas dividida en dinastías se encuentra en el cuadro 1. Se ha propuesto ordenarlos en formas distintas: a) teniendo en consideración el cambio que las mismas crónicas relatan haber ocurrido en los tiempos atribuidos al

Inka Pachacuti, quien aparece claramente como el iniciador de un nuevo momento en la genealogía de los incas cusqueños, dando inicio a la gran expansión territorial del Tawantinsuyu, y es representado como un nuevo arquetipo que diseñaría el papel de los incas posteriores a él, de igual forma a como Manco Cápac hizo con los anteriores a Pachacuti. b) En forma de dinastías paralelas, aprovechando la información que aparece en algunos casos en las crónicas mismas, y también utilizando las nociones correspondientes al dualismo en la autoridad incaica, apreciables en los curacas andinos. De acuerdo a la información de algunos cronistas, el jesuita José de Acosta por ejemplo, se ha postulado una *diarquía* en lugar de una *monarquía*; esta formulación se representa en el cuadro 2. Aunque esta última propuesta afecta más a la organización del poder del Cusco incaico, no afectaría las imágenes clásicamente conocidas que ubican el tiempo atribuido al *Inka* Pachacuti como aquél en que se inició la gran expansión del Tawantinsuyu. Esta última propuesta se encuentra actualmente en discusión, ya que su formulación no incluye todavía un reprocesamiento de las versiones de las crónicas, aunque sí se sustenta en la negación de una historia incaica tal como fue narrada por aquellas. Sin duda alguna, este será durante mucho tiempo un interesante y debatido asunto.

Cuadro 1

Urin Cusco	**Hanan Cusco**
Manco Cápac	Inca Roca
Sinchi Roca	Yaguar Guaca
Lloque Yupanqui	Wiracocha
Mayta Cápac	Pachacuti
Cápac Yupanqui	Amaru Inca Yupanqui
	Túpac Inca Yupanqui
	Guayna Cápac
	Guascar
	Atahualpa

Cuadro 2

Manco Cápac

Hanan		**Urin**
Inca Roca	1	Sinchi Roca
Yaguar Guaca	2	Cápac Yupanqui
Viracocha	3	Lloque Yupanqui
Inca Yupanqui		
Pachacuti	4	Mayta Cápac
Túpac Yupanqui	5	Tarco Guaman
Túpac Yupanqui II	6	Hijo del anterior
Guayna Cápac	7	Tambo Mayta, Don Juan
Guáscar	8	Tambo Mayta, Don Juan

Fuente: Duviols 1980.

Muy poco es lo que se sabe de la organización inicial del Cusco incaico, al margen de las historias que relatan los cronistas; es visible que el relato de las crónicas está altamente influenciado por las características y categorías que presidían la elaboración de la historia en la Europa del siglo XVI, así como también es comprensible que los cronistas utilizaran modelos de la literatura histórica de sus tiempos o comunes en sus días, de esta manera los *Comentarios* a las guerras de las Galias o a la Guerra Civil de Julio César, los relatos de Tucídides, etcétera, sirvieron de modelo literario a muchas crónicas, y también ocurrió lo propio con las historias y anales medievales y renacentistas, utilizados ampliamente como modelos. No pudieron escapar los cronistas a la tentación de trasladar la experiencia europea a las nuevas tierras que empezaban a descubrir; por ello aparecen en las crónicas como hechos ciertos muchos tópicos míticos europeos o antiguos mediterráneos.

De igual forma proyectaron los autores del siglo XVI los monstruos mitológicos que poblaban los límites del mundo en los textos clásicos y medievales, a la América que descubrían, y señalaron en esta los lugares que la mitología clásica y la europea medieval consideraban. El paraíso bíblico fue ubicado así en América; también los reinos míticos de las amazonas —del nombre de cuya reina, Califia, procede el nombre de la actual California, y de cuyo genérico nombre se denominó al gran río de la América del Sur—. Asimismo ocurrió con los buscados reinos del oro y las propias minas del rey Salomón; discutieron los cronistas europeos si el Perú era el Ophir bíblico, y muchos autores se preocuparon por averiguar si los habitantes de América eran descendientes de antiguos migrantes mediterráneos.

No se tiene motivos concretos para precisar que el Cusco inmediato a la formación y expansión del Tawantinsuyu fuera muy diferente a lo que eran los grupos étnicos de la primera mitad del siglo XV en los Andes del sur del Perú. Debió funcionar allá un sistema de

complementariedad ecológica que permitiera el acceso a múltiples recursos agropecuarios (una explicación más detenida de este sistema se hallará en el capítulo siguiente). La presencia de cuatro recursos en los mitos de origen cusqueños así lo explica, puesto que la papa, la coca, el ají y el maíz allí mencionados tienen diferente origen ecológico: los valles vecinos al Cusco eran ricos en maíz y papas, estas últimas podían obtenerse en distintas variedades en las cercanas zonas altas; la coca se producía en las tierras bajas, valle abajo del río Urubamba y el ají en zonas también cercanas. En buena cuenta, esta confluencia de recursos, añadida una moderada cantidad de ganado andino —llamas y alpacas—, pudo sustentar la economía del Cusco inicial.

Si seguimos el relato de las crónicas, debe resaltarse un momento que es previo a la gran expansión del Cusco: la guerra contra los chancas. Estos habitaban la región ubicada al norte del Cusco, más allá del río Apurímac, entre los actuales departamentos de Ayacucho y Huancavelica. Como se vio en el primer capítulo, los chancas pertenecen al número de «estados regionales» ubicados entre los tiempos del predominio de Wari y los correspondientes al Tawantinsuyu. Las crónicas mencionan a los chancas como aguerridos guerreros, pero siempre en relación con el Tawantinsuyu de los incas, puesto que las tradiciones orales que los cronistas recogieron procedían generalmente del Cusco y su entorno; por eso se conoce a los chancas casi únicamente a través de su relación con el Cusco y de sus controversias con los incas. Igual cosa ocurre con los demás grupos étnicos andinos.

Hay dos versiones que relatan los contactos y conflictos entre los incas y los chancas. La primera, señala que en los tiempos del *Inka* Wiraqocha —aunque autores como el Inca Garcilaso de la Vega los precisan como ocurridos en los años de su predecesor Yahuar Huaca—, los chancas, comandados por Asto Huaraca y Tomay Huaraca, invadieron el Cusco. El *Inka* Wiraqocha abandonó la ciudad, refugiándose en el valle vecino de Yucay junto con su hijo y heredero,

Inca Urcon. Las crónicas relatan la violencia de la invasión chanca y destacan que vencieron a los ejércitos incaicos. Abandonada la ciudad del Cusco por el *Inka* Wiraqocha, fue ocupada por los chancas victoriosos, que la saquearon y destruyeron. Pero Wiraqocha había tenido otro hijo, llamado Inca Yupanqui, que estaba «desterrado» del Cusco. Este tuvo una visión en la cual se le apareció el Sol y le ordenó que se constituyera en el Cusco y expulsara a los chancas. Así lo hizo Yupanqui, y en el Cusco las piedras se volvieron soldados para enfrentarse a los enemigos de los incas, venciéndolos. Después de derrotarlos, Yupanqui se dirigió en busca de su padre —Wiraqocha—, quien rechazó el triunfo por no haber sido logrado por Urcon. Este último se enfrentó a Yupanqui y fue derrotado en medio de un conjunto de acontecimientos descritos en las crónicas como producto de intrigas palaciegas. Reconocido como *Inka*, y contando finalmente con el apoyo de su famoso padre, Yupanqui cambió su nombre por el de Pachacuti —término que ha sido genéricamente traducido como 'el que renueva el mundo'—, y se dedica a reconstruir el Cusco y reformular su organización.

Una segunda y singular versión la proporciona Pedro Gutiérrez de Santa Clara, cronista muy conocido por sus escritos sobre las guerras ocurridas en el Perú entre los españoles después de la invasión del siglo XVI. Sus célebres *Quinquenarios* o *Historia de las Guerras Civiles del Perú* fueron escritos hacia finales del siglo XVI o inicios del XVII. La versión de este autor parte de un supuesto generalmente diferente al de los demás cronistas sobre la historia del Cusco. Los incas se originaron en el lago Titicaca, pero no se instalaron en el Cusco sino en Hatun Colla, al noroeste del lago. Relata dicho autor la vida de los primeros incas de la lista tradicionalmente conocida, quienes habrían iniciado sus conquistas desde Hatun Colla. Durante el gobierno de Wiraqocha, «se alzaron contra él —el *Inka*— dos hermanos llamados Guamán Guaraza, y Aucos Guaraza, y viniendo contra él desde la

provincia de Andaguaylas, de donde eran señores tomaron tierras del *Inka*». Aquí surge también Pachacuti, el menor de los hijos del *Inka* Wiraqocha, quien venció a los chancas.

Después de ello, Pachacuti salió de Hatun Colla a conquistar hacia el norte, enfrentándose con el curaca del Cusco, a quien seguía mucha gente. Pachacuti venció, pero quedó malherido y murió; mantenida en secreto su muerte, se dijo que el Sol se lo había llevado. En el texto del cronista, Pachacuti muere en Urcos y no llega a ocupar el Cusco. Sin embargo, afirma Gutiérrez de Santa Clara, hasta ese momento «no se llamaban los señores del Cusco, ni de los demás pueblos destas provincias, sino curacas, que quiere decir solamente señor», pero como el sucesor de Pachacuti —Tupa Inca Yupanqui— llegó a entrar finalmente en el Cusco, dispuso que los que habían llegado con él se llamasen incas.

Hay una visible diferencia entre estas dos versiones. En la primera, el *Inka* sale del Cusco a combatir a los chancas, en la segunda, el *Inka* vence a los chancas y derrota después al curaca del Cusco, ocupando en consecuencia la ciudad. Ambas versiones coinciden en señalar que los incas procedían del lago Titicaca, puesto que la primera se origina en las versiones, antes vistas, de los mitos de origen cusqueños, y la segunda lo confirma implícitamente. Ambas versiones difieren explícitamente en lo que a la fundación u ocupación del Cusco se refiere.

No hay duda que la primera versión procede directamente de la tradición oral cusqueña, recogida allí por los cronistas; la segunda, en cambio, puede fácilmente identificarse con una versión de «fuera del Cusco». A ello podría atribuirse la visible discrepancia, aunque debe destacarse que las crónicas escritas por hombres andinos —como Felipe Guamán Poma de Ayala o Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua— no discuten la antigua identificación de los incas con el Cusco, de acuerdo con la línea general de las crónicas. Sin embargo, debe añadirse un problema capital; existen graves y

fundadas dudas acerca de si Pedro Gutiérrez de Santa Clara se halló realmente en el Perú, estando bien documentada su presencia en México, de donde era oriundo. Puede discutirse la procedencia de su información peruana, aunque es evidente que la gente de México y del Perú estaba en constante comunicación en aquella época, y muchos de los que salieron del Perú en los tiempos de las guerras civiles de los conquistadores —tema del que se ocupa en detalle Gutiérrez de Santa Clara— pasaron por México antes de ir a España. No hay, pues, ninguna seguridad sobre la procedencia de la información de este cronista y, aunque es sabido que los autores de la época se copiaban unos a otros, nada autoriza a pensar que el resumen de la historia de los incas que ofrece Gutiérrez de Santa Clara sea una versión correcta —ni, menos, más correcta que otras—.

Lo único que puede afirmarse acerca de la versión de Gutiérrez de Santa Clara es que recientes estudios permiten aseverar que su relato de la historia de los incas es una hábil modificación del texto de otro cronista: Diego Fernández, llamado el Palentino, quien publicó una crónica en 1571. Ello aleja las posibilidades de que Gutiérrez de Santa Clara pudiera proporcionar una versión alternativa de la historia incaica.

Las conquistas incaicas

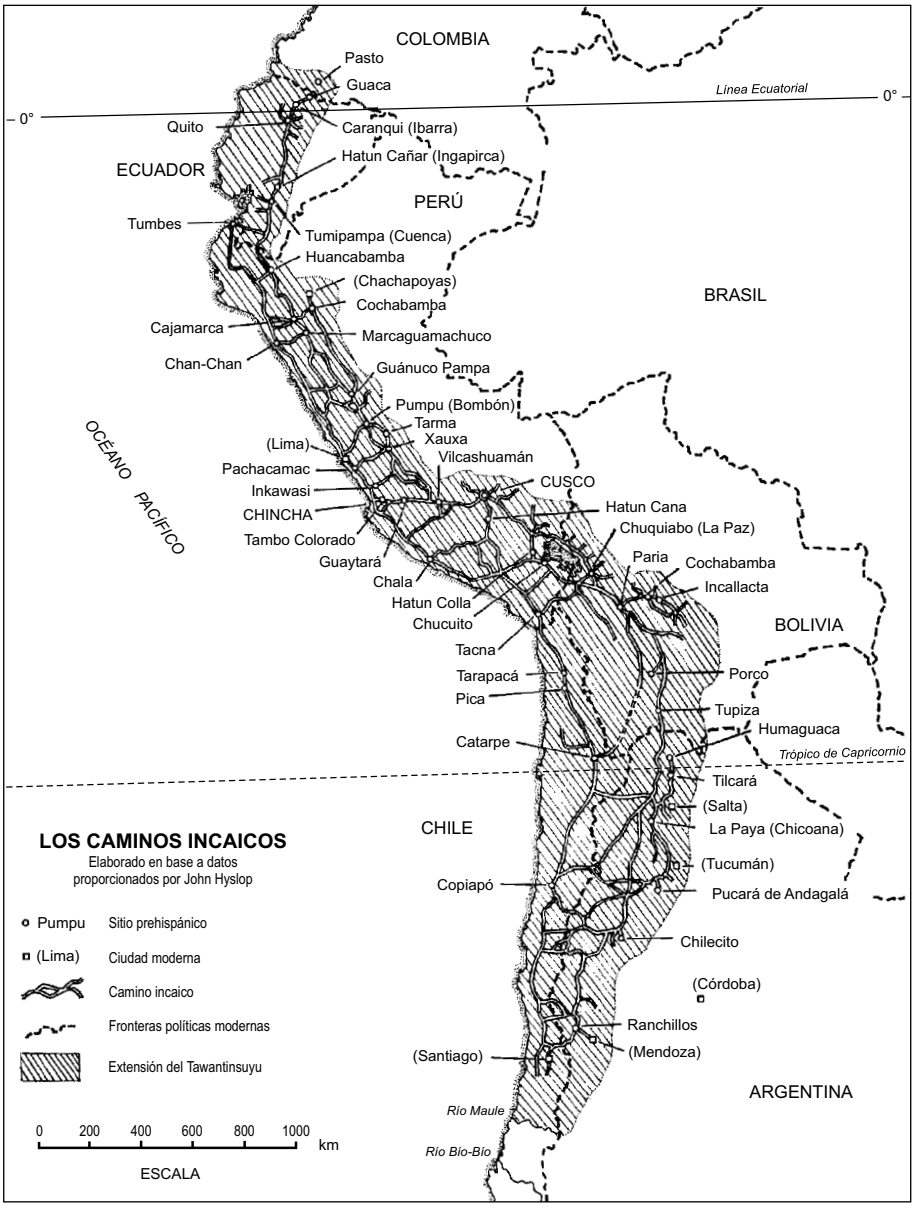
Las crónicas atribuyen a los sucesivos incas las conquistas del amplio territorio que constituyó el Tawantinsuyu. Como se indicó anteriormente, las conquistas de los primeros incas pueden restringirse al área vecina al Cusco; la gran expansión se inició en los momentos atribuidos a Pachacuti, cien años antes de la invasión española, en los tiempos posteriores a la invasión de los chancas y la victoria de los cusqueños sobre aquellos.

La primera zona de expansión parece haber sido la región del lago

Titicaca. Los cronistas relatan como el *Inka* Pachacuti —algunos autores dirán que fue Wiraqocha— se alió con los lupaqa —uno de los más importantes grupos étnicos del área— para poder vencer al poderoso «reino» de Hatuncolla. Los textos de los cronistas del siglo XVI, repetidos abundantemente en otros textos españoles del tiempo de la colonia, destacaron la importancia de esta conquista, que colocó a los grupos de la región del lago Titicaca bajo la supremacía incaica. Luego, los ejércitos incaicos se dirigieron hacia el norte, conquistando, según las crónicas, hasta la sierra central, en el actual departamento de Junín. Las crónicas relatan asimismo que durante un cierto tiempo, los esfuerzos conjuntos de Pachacuti y de Tupa Inca Yupanqui, su sucesor, permitieron la expansión de los dominios del Tawantinsuyu por la costa y sierra hacia el norte, hasta llegar a la región de Quito; con posterioridad, Tupa Inca Yupanqui alcanzó a conquistar por el sur hasta Tucumán y el centro de Chile. Igualmente, las crónicas atribuyen a Huayna Cápac las conquistas finales en la zona andina (una visión gráfica de estas conquistas, de acuerdo a lo relatado en las crónicas, puede verse en el mapa).

Pero no toda la información es uniforme en las crónicas, especialmente si se le compulsa con las descripciones más localizadas proporcionadas por importantes conjuntos documentales, como las *Relaciones geográficas de Indias*, las visitas y otras relaciones que se refieren a grupos étnicos en particular. Podemos obtener, entonces, versiones diferentes, no tanto en lo que a la tendencia o línea general de las expediciones se refiere, sino relativas a la progresiva ocupación del territorio. Sobre este asunto hay dos tipos de problemas: unos se refieren a la noción de territorialidad y, en consecuencia, están relacionados con la ocupación del espacio; otros, tienen que ver con la secuencia de las conquistas apreciable en los propios relatos de las crónicas.

El primer problema está analizado por la investigación de los


COLOMBIA
Pasto
Guaca
Línea Ecuatorial
0°
0°
Quito
Caranqui (Ibarra)
Hatun Cañar (Ingapirca)
ECUADOR
PERÚ
Tumbes
Tumipampa (Cuenca)
Huancabamba
(Chachapoyas)
Cochabamba
BRASIL
Cajamarca
Marcaguamachuco
Chan-Chan
Guánuco Pampa
Pumpu (Bombón)
Tarma
Xauxa
OCÉANO PACÍFICO
(Lima)
Vilcashuamán
Pachacamac
CUSCO
Inkawasi
CHINCHA
Hatun Cana
Chuquiabo (La Paz)
Tambo Colorado
Paria
Cochabamba
Guaytará
Incallacta
Chala
Hatun Colla
Chucuito
BOLIVIA
Tacna
Porco
Tarapacá
Pica
Tupiza
Humaguaca
Catarpe
Trópico de Capricornio
Tilcará
(Salta)
CHILE
La Paya (Chicoana)
(Tucumán)
Copiapó
Pucará de Andagalá
Chilecito
(Córdoba)
Ranchillos
(Santiago)
(Mendoza)
ARGENTINA
Río Maule
Río Bío-Bío
LOS CAMINOS INCAICOS
Elaborado en base a datos
proporcionados por John Hyslop
Pumpu Sitio prehispánico
(Lima) Ciudad moderna
Camino incaico
Fronteras políticas modernas
Extensión del Tawantinsuyu
0 200 400 600 800 1000 km
ESCALA

últimos años, y se ha logrado algunos aportes que permiten entender mejor la noción del espacio. Desde luego, hubo en los Andes una visión simbólica del espacio —la cual será tratada en el capítulo correspondiente a la cosmovisión andina—, pero desde los tiempos en que escribían los cronistas predominó una imagen espacial que hablaba de un territorio políticamente organizado en «provincias» que correspondían a los diferentes grupos étnicos mencionados en las crónicas y, de hecho, estas consideraban las zonas de expansión de los incas de acuerdo a las provincias que los mismos iban conquistando. De esta manera, la línea general de las crónicas deja la impresión de que dichas provincias eran anteriores a la formación del Tawantinsuyu y que correspondían a cada uno de los grupos étnicos, igualmente preexistentes como organizaciones políticas. Ello no parece cierto en todos los casos y, en último extremo, podría corresponder a una división realizada durante el Tawantinsuyu.

En los estudios de los últimos años se ha propuesto variantes a esta noción de territorialidad, especialmente en las investigaciones de John V. Murra sobre grupos étnicos de la región del lago Titicaca y de la zona central del Perú actual (Huánuco). De ellas se desprende que los hombres andinos utilizaban el territorio no como unidades continuas, sino como un conjunto de ámbitos ecológicamente diferentes, en los cuales era posible la obtención de diversos recursos. La población de un solo grupo étnico podía entonces estar distribuida en un espacio muy amplio, compartido con otros grupos étnicos. Ello ocurre, por ejemplo, en la región del lago Titicaca; es el caso de los lupaqa.

Estos habitaban una región nuclear al suroeste del lago, pero controlaban espacios ubicados a mucha distancia del núcleo mismo, en algunos de los cuales residía permanentemente parte de la población —en realidad pequeños conjuntos de pobladores, como *mitmaqkuna*—, pero viajaban a ellos en forma periódica grupos más numerosos dedicados a la siembra y cosecha —como *mittani*—, en momentos

determinados del año. Se configuraba de esta manera un territorio discontinuo, donde los lupaqa controlaban zonas ecológicamente diferenciadas y distantes a quince y veinte días de camino a pie; los extremos de ese ámbito aparentemente desmesurado se hallaban en la costa del océano Pacífico y en las zonas bajas situadas al este del altiplano Perú-boliviano. Las zonas intermedias no estaban ocupadas por los lupaqa y las áreas «periféricas» enunciadas podían ser ocupadas simultáneamente por otros grupos étnicos; eran pues, multiétnicas. Otros grupos de la misma región del lago —y los altiplánicos en general— empleaban sistemas similares para el control de múltiples ecologías y el logro de una complementariedad que asegurara la provisión de diferentes recursos.

Esta forma de empleo del territorio no era privativa de los pobladores vecinos al lago Titicaca, sino que la encontramos en otras zonas, por ejemplo Huánuco, donde los chupaychu disponían asimismo de ámbitos situados a variable distancia, si bien esta era mucho menor que la existente en el ámbito lacustre. Al parecer, era generalizado en los Andes el control de recursos en distintas y no vecinas regiones, ecológicamente diferenciadas, y esta noción colisiona necesariamente con la imagen de «provincias» o territorios continuos y aislados, en los cuales cada grupo étnico ejercía un control indiscutido.

Esta situación era más compleja aun al interior del ámbito nuclear de los propios grupos étnicos, como se ha hecho evidente en el caso citado de los lupaqa, pues cada uno de los «pueblos» descritos en la documentación hispánica del siglo XVI controlaba espacios variados, distribuidos en la misma zona nuclear y en los territorios que antes parecían pertenecer a cada uno de los siete pueblos o «cabeceras» registradas en el arca lupaqa. De la misma forma, puede apreciarse que un *ayllu* o grupo de parentesco podía estar distribuido en varios ámbitos y, especialmente, como una consecuencia de la invasión española, en diferentes *reducciones* —nombre que se dio a los pueblos

organizados por los españoles pare redistribuir a la población andina, bajo criterios europeos—.

De este modo, el territorio de una unidad étnica no estaba constituido por un espacio continuo, sino por un conjunto de espacios, ecológicamente delimitados, que podían hallarse a variada distancia.

El segundo problema mencionado se refiere a la cronología de las conquistas, la cual aparece en las crónicas como una secuencia orgánica en el relato mismo; pero analizada esta con mayor detalle, permite apreciar a algunos de los incas conquistando zonas anteriormente atribuidas a las conquistas de sus antecesores. Tal cosa ocurre con uno de los últimos incas, Huayna Cápac quien, en algunas crónicas, figura conquistando tierras muy cercanas al Cusco mismo. Ocurre que las crónicas parecen transmitir el relato de un ritual de conquista.

Revisando algunos cronistas —por ejemplo, Cieza de León, Sarmiento de Gamboa o Cabello Balboa— es posible apreciar que desde Pachacuti las conquistas de los incas se manifiestan siempre en una serie de expediciones que se mueven en el sentido de las agujas de un reloj, considerando que cada una de ellas sale del Cusco y regresa a él. Ello se adecúa más al relato de un ritual de conquista, que no a una historia de las mismas. Los cronistas dejaron noticias acerca de que cada *Inka* hacía *representar* la versión de los hechos gloriosos de su antecesor, como parte de las ceremonias de su ascenso al poder. De allí se generó una relación estrecha entre historia y representación, explicada en muchos casos como un teatro; se ha mencionado la vigencia colonial y contemporánea de representaciones escénicas que transmiten información sobre el pasado.

Es muy posible, entonces, que los cronistas recibieran de los pobladores andinos los relatos correspondientes a representaciones rituales y no historias al uso occidental; ello explica mejor por qué las versiones de las crónicas acerca de las conquistas incaicas presentan un orden estable y que, como ya indiqué, remiten al movimiento de las

agujas de un reloj, pareciendo ampliarse con las sucesivas conquistas y dando la impresión de un movimiento en espiral. Esto se asemeja más al relato de un ritual que al de una serie de expediciones de sucesivos gobernantes.

Aunque las crónicas prefieren destacar las conquistas como hechos militares, nos informan a la vez de mecánicas distintas y no excluyentes. Puede verse la expansión del Tawantinsuyu como el establecimiento de una serie de relaciones de reciprocidad y redistribución. Las crónicas relatan que la marcha de los ejércitos del *Inka* era acompañada de un número considerable de cargadores que llevaban ropa, generalmente de lana, y otros recursos apreciados, por ejemplo coca, o *mullu* —*Spondylus*, concha marina muy apreciada para ofrendas rituales—. Estos bienes eran distribuidos por el *Inka* como uno de los primeros actos, que incluso reemplazaba el conflicto con una «alianza» entre un grupo étnico determinado y el Tawantinsuyu de los incas. Este «regalo» puede ser así entendido como una forma de iniciar una relación redistributiva, que no excluía, por cierto, la compulsión, y permite entender la subsecuente obligación de los grupos étnicos, incorporados al Tawantinsuyu, de entregar mano de obra en forma periódica y por plazos limitados —*mitta*—, que permitía al Tawantinsuyu, a su vez, genera un nuevo excedente redistribuible.

Es desde la óptica de relaciones así establecidas que debe observarse la vida del Tawantinsuyu y su rápida expansión en los Andes, y así es más visible que la organización política incaica empleó viejas mecánicas de redistribución ampliamente usadas desde mucho tiempo antes de los incas, lo cual favoreció su veloz expansión. Muchas veces relatan las crónicas y otros documentos los matrimonios realizados entre el *Inka* y las hijas o hermanas de los curacas andinos, así como también los enlaces entre los últimos y mujeres de la familia del gobernante cusqueño. Este tipo de alianzas matrimoniales se hallaba estrechamente vinculado con el establecimiento de las obligaciones

recíprocas y, en consecuencia, también las redistributivas. Si los regalos, anteriormente indicados, dan fe del inicio de relaciones, los matrimonios de esta índole dejaban claramente establecido un conjunto de relaciones que articulaba la vida del Tawantinsuyu de los incas, estabilizando las vinculaciones del Cusco con los grupos étnicos. Las pautas no fueron iguales en todas partes, y el Tawantinsuyu supo variar sus criterios para adecuarse a las diferentes regiones y grupos étnicos; sin embargo, primaron en todas partes las nociones redistributivas que incluían la entrega de mano de obra y la redistribución de determinados bienes por el Cusco.

CAPÍTULO III
La economía de los incas

Mucho se ha hablado de la organización económica del Tawantinsuyu de los incas. Al margen de discutir abiertamente la justicia o injusticia del dominio político del Cusco sobre los Andes, ya los cronistas del siglo XVI presentaban como notables los logros obtenidos por los incas en términos económicos, los cuales se traducían en una justa distribución de la riqueza, en la abundancia de su producción agraria y ganadera, en una considerable organización que hizo posible la construcción de un enorme sistema de almacenamiento distribuido a lo largo del amplio territorio dominado por el Tawantinsuyu, gracias a una gigantesca red caminera que ha llamado con justicia la atención de quienes se ocuparon de los Andes. Los cronistas destacaron ciertamente la eficacia de esta administración, insistiendo muchas veces en que la misma había desterrado la pobreza, evitado la hambruna, y dado a cada ser humano una correcta remuneración por su trabajo. Autores de los siglos XIX y XX mantuvieron estos asertos casi utópicos y llegaron a considerar a los incas del Cusco como uno de los más logrados ejemplos del comunismo primitivo o del socialismo, identificados ambos como ideales de justicia distributiva.

En los Andes funcionó una economía sin moneda y sin mercado ni comercio; tampoco hubo un tributo, considerado este en la

forma tradicionalmente conocida. Hubo, en cambio, un régimen de múltiples reciprocidades entre la población, generándose así un intercambio cuya base se hallaba más claramente establecida en las prestaciones de energía humana, y regíanse fundamentalmente por las pautas que el parentesco establecía. De otro lado, el poder —tanto local como central— recibía asimismo mano de obra que le permitía organizar la producción destinada a alimentar una redistribución de amplio alcance.

No es posible estudiar la economía andina al margen de las pautas del parentesco, pues estas hacen posible la reciprocidad. Los miembros de una familia extensa —*ayllu*— estaban relacionados por múltiples obligaciones ritualmente establecidas. Las reciprocidades así generadas abarcaban prácticamente todos los aspectos de la vida diaria, y ello ha hecho común que cuando se explicara la vida económica de la población andina, se planteara en términos comunales, entendiéndose la comunidad basada en la propiedad colectiva de los bienes, básicamente la tierra y los rebaños de camélidos. Lo que hallamos en realidad en los Andes es una comunidad en el trabajo y no la existencia de una *propiedad* común. Es comprensible que los cronistas del siglo XVI e incluso los historiadores modernos pensaran en estos términos, puesto que no podían desprenderse de la imagen eurocéntrica de la propiedad que tan larga tradición tiene en la historia europea. Pero si se puede hacer una abstracción de la noción de propiedad, el problema toma características diferentes; entendemos, entonces, que el uso de los bienes está vinculado a la estructura social y al parentesco, en un primer nivel, y a la estructura de relación entre las unidades étnicas en un segundo plano.

La información de las crónicas permite apreciar que las nociones de riqueza y pobreza deben ser entendidas en los Andes en forma estructural y no individual, pues no dependían de las posibilidades de acumulación, sino fundamentalmente del acceso a la mano de obra

producida por un sistema de relaciones. *Pobre* es *waqcha* en quechua, pero *waqcha* significa primordialmente 'huérfano', es decir aquel que no tiene parientes. Los textos de Huarochirí, recopilados a fines del siglo XVI o inicios del XVII por iniciativa del clérigo Francisco de Avila, constituyen posiblemente el más importante conjunto de mitos andinos, procedentes los mismos de la sierra central del actual Perú. Cuando en ellos se habla de *Huatyacuri* y se quiere explicar que es 'pobre', se presenta el hecho afirmando que era tan pobre que solo podía comer papas asadas. Es que una de las características básicas de la organización de la población, en lo que a la economía se refiere, es el estrecho vínculo existente entre las relaciones de parentesco, la reciprocidad y la riqueza. Las crónicas clásicas incidieron también en esta explicación; por ejemplo, el Inca Garcilaso de la Vega transcribía en sus *Comentarios reales de los Incas* unas frases de los manuscritos del jesuita mestizo Blas Valera: «[...] llamábase rico el que tenía hijos y familia que le ayudaban a trabajar para acabar más aína el trabajo tributario que le cabía; y el que no la tenía [la familia, los parientes], aunque fuese rico de otras cosas era pobre [...]».

Desde los cronistas se hizo mucho hincapié en la ayuda que mutuamente se prestaba la población andina, y ha debido pasar mucho tiempo para que esta «ayuda» que motivara las explicaciones «colectivistas» de la economía andina, fuera más correctamente explicada. Hoy es más conocido que la ausencia de la pobreza en los Andes prehispánicos, tan mencionada en las crónicas españolas, se debía al vigor de los intercambios recíprocos, que no consistían básicamente en bienes, sino en el aprovechamiento de la energía humana del grupo de parentesco. La gente podía así recurrir prioritariamente a la energía de sus parientes para lograr el más completo autoabastecimiento posible. La reciprocidad se ejercía, entonces, a través de la mutua prestación de energía humana para la producción comunitaria; a esto llamaron los cronistas *ayni*, considerándolo como una suerte de ayuda mutua y

no como la obligación que era, originada en los lazos del parentesco. Debido a que estos garantizaban la reciprocidad, se entiende que su fortalecimiento contribuía a la satisfacción de las necesidades básicas y que su ausencia determinaba la pobreza, equivalente, a fin de cuentas, a la orfandad y el aislamiento.

La solidaridad sustentada en el parentesco era, entonces, lo que evitaba la pobreza en los Andes, y ello llevó a las conocidas alabanzas de los cronistas. Explicaron estos la situación en una forma que tuvo éxito: la omnipotencia del poder estatal incaico había sido tal, y paralela a su omnisapiencia, que había permitido subsanar todos los requerimientos de la población; una rígida disciplina laboral organizada por la autoridad escalonada desde el propio *Inka* hasta los más humildes funcionarios de una enorme maquinaria administrativa había hecho posible regimentar la producción a gran escala en los amplios dominios del Tawantinsuyu y establecer a la vez los mecanismos convenientes para la distribución de la misma a la población. El Tawantinsuyu de los incas se ofrecía así en las crónicas como un Estado totalitario, pero benefactor —formas como se presentan todos los totalitarismos en sus formulaciones utópicas—, en una idealización retrospectiva que iluminaba toda su historia, pero que opacaba la actividad creadora de la población andina, que siglos antes que el Tawantinsuyu se formara había sistematizado las pautas recíprocas y redistributivas que hicieron posible a la larga la exitosa formación del denominado imperio de los incas.

Recientes investigaciones han hecho ver que la reciprocidad andina tenía orígenes remotos difícilmente precisables. Aparece, ciertamente, en las crónicas y en los escritos administrativos del siglo XVI que se refirieron al pasado inmediatamente anterior a la invasión española; es posible detectar su funcionamiento desde los tiempos directamente posteriores a la misma, así como su permanencia hasta el presente con inevitables modificaciones. La organización familiar andina se ha ido

precisando mejor en los últimos años y puede apreciarse la estrecha relación que existía entre la organización del parentesco centrada en el *ayllu* y el ordenamiento ritual que presidía y justificaba las mutuas prestaciones fundamentadas en las propias relaciones de parentesco. En términos generales puede afirmarse que las relaciones de reciprocidad suponen, a nivel del *ayllu*, ciertas obligaciones estables y otras que se generan en forma específica. Las primeras derivan directamente de las vinculaciones familiares, mientras que las segundas parecen funcionar en ámbitos mayores, sea en las relaciones establecidas entre diversos *ayllus*, sea en aquellas de más amplio alcance, que podían vincular a diversos grupos étnicos, conformado cada uno de ellos por diversos *ayllus*. De esta manera se comprende mejor cómo el *ayllu* era la base sobre la que reposaba la organización andina en sus diversos niveles.

Las más estables relaciones de reciprocidad dentro del *ayllu* parecen haber funcionado básicamente a partir de entregas de energía humana, pero también hay muchos testimonios que mencionan entregas de bienes; sin embargo, estas últimas parecen más vinculables a formas conocidas de intercambios rituales de presentes, que pueden coincidir más con las tradicionales obligaciones de la hospitalidad, por ejemplo. Es posible que en las entregas de este último tipo predominaran los bienes «crudos», aquellos que no requerían de inversión específica de energía humana para su elaboración; en cambio, para las reciprocidades regidas únicamente por las relaciones de parentesco, las evidencias etnográficas contemporáneas permiten apreciar la entrega de presentes, pero en mucha mayor medida los intercambios recíprocos de energía humana destinada al abastecimiento común.

Los *curacas* eran los señores étnicos andinos; las crónicas los llamaron generalmente «caciques», empleando un término antillano transplantado primeramente a México y después a los Andes. Eran los encargados de administrar la vida colectiva, y entre sus funciones

más importantes se contaba la regulación de los intercambios de energía humana. Debido a que la información de las crónicas del siglo XVI estaba inevitablemente marcada por patrones señoriales europeos, los curacas andinos fueron presentados como señores de vasallos; pero a la vez, y como una proyección del fortalecimiento del estado centralista en la España de la época, los curacas figuraron en las crónicas del siglo XVI como funcionarios nombrados por el *Inka*, de quien habrían recibido cargo y poder delegados. En cambio, las recientes investigaciones sobre el curaca andino refuerzan claramente su larga preexistencia frente a los incas y también precisan mejor la condición ritual de su cargo; a la vez, confirman su esencial situación de mediador en las relaciones con los diversos niveles del poder, y fundamentalmente en las relaciones internas del grupo, entre ellas básicamente las de reciprocidad. Pero el curaca era también el administrador del excedente producido por el manejo de energía humana común, que hacía posible la *redistribución* de dicho excedente, sea para complementar las necesidades del grupo, sea para organizar las convenientes reservas para las épocas de sequía u otras calamidades, incluyendo las guerras.

La reciprocidad puede ser concebida simétrica o asimétricamente. Se entiende fácilmente la primera cuando los miembros de un grupo de parentesco emplean su común energía para los cultivos o la construcción o techado de las casas; ejemplos modernos hacen ver de qué manera la última actividad congrega los parientes para la obra, los cuales pueden reclamar en su oportunidad el mismo servicio. Las crónicas han sancionado como *ayni* toda forma de mutua prestación como la mencionada y, naturalmente, las colaboraciones precisas para las tareas agrícolas o el cuidado de los rebaños; explicaron, en cambio, la *minka* como aquella actividad donde las prestaciones comunes hacían posible obtener una obra de beneficio comunal, v.gr. un depósito, un camino o un puente. Sin embargo, las variaciones

nominales desde el siglo XVI hasta el presente dejan abiertas varias posibilidades, sobre todo para distinguir la última de la *mitta*, que era el concurso de energía por turnos, destinada fundamentalmente a la producción de bienes redistribuibles entre los miembros del grupo. Ciertamente, había también redistribución a diversos niveles del poder, que agrupaban a mayores conjuntos de trabajadores cuanto más alto era el nivel, hasta llegar a la propia organización del Cusco en los tiempos de los incas. Aunque tradicionalmente se ha entendido el *ayni*, la *minka* y la *mitta* como formas de organización laboral, deben ser comprendidas siempre dentro de los contextos de la reciprocidad y la redistribución.

La reciprocidad puede ser también concebida como *asimétrica*, aunque esta consideración depende más del observador de fuera, sea un español del XVI o un investigador actual, dado que ambos se sitúan *fuera* del universo propio de la misma reciprocidad, donde el valor de lo redistribuido es distinto al que puede otorgarle el extraño. La asimetría esta dada por el hecho de que el bien que se «devuelve» —en la reciprocidad— o se recibe —en la redistribución— parece no ser equivalente, sea porque consiste en un bien inmaterial —tareas de administración de los trabajos, dirección de las actividades rituales, etcétera—, sea porque los bienes reciprocados o redistribuidos tienen un alto valor ritual —ropa, incluso la regalada por el *Inka*, *mullu* (conchas de *Spondylus* usadas para ofrendas) u otros objetos rituales—.

De otro lado, los ejemplos modernos de la *minka* acentúan muchas veces su condición asimétrica. El problema puede estar en que *quien recibe* adquiere una condición preeminente —¿por el mero hecho de recibir?—. Al administrar el trabajo común, el curaca es colocado, entonces, en una situación preeminente, reconociéndose su condición de tal. Sin embargo, podría argumentarse que ello es solo una situación simbólica, puesto que el curaca redistribuye los

bienes y no los acumula en provecho propio. La acumulación pura y simple de bienes no tiene sentido si no hay un mercado.

Es cierto que esta situación de asimetría es más visible en la redistribución que el poder realizaba, aunque no debe desvincularse de las características globales de la reciprocidad. La redistribución se entiende mejor si se observa ejemplos de las tareas de los curacas. Los ya mencionados curacas lupaqa administraban la energía humana de la población mediante *mitta* —turnos—, realizadas en regiones distantes. En estas se producían aquellos bienes no producidos en las riberas del lago Titicaca, habitamiento del grueso de la población del grupo étnico. Diversas mitas permitían cultivar en Moquegua o en Larecaja —al oeste y al este del lago, respectivamente—; ello suponía una mita para sembrar, otra para cosechar y, quizá, una tercera para llevar los productos a los depósitos centrales del grupo étnico. Aunque la *mitta* y la *minka* fueron descritas distintivamente en las crónicas, no siempre es claro hasta dónde funcionaron igualmente o no dentro de una redistribución; es posible que ambas fueran distinguidas por la finalidad inmediata: la *minka* a obras de «bien público», y la *mitta* a la consecución de bienes acumulables en los depósitos para su posterior redistribución. Ello explicaría por qué los cronistas entendieron que el *ayni*, la *minka* y la *mitta* eran «formas» de trabajo colectivo.

Al crecer el Tawantinsuyu se llevó a mayores niveles la redistribución, extendiéndola por el amplio territorio en el cual se expandió. El *Inka* estableció para ello relaciones de parentesco con los curacas, casándose con jóvenes hijas o hermanas de estos, o casando a sus propias hermanas o parientes con los curacas; originaba así vínculos recíprocos. Las crónicas y otros documentos coloniales nos hablan de las «alianzas» así generadas, entendidas ciertamente como si fueran convenios dinásticos, aunque lo más visible de ellas es que permitían al *Inka* acceder a cierto tipo de mano de obra de la cual podía disponer con mayor seguridad y por encima de los plazos tradicionalmente

fijados para la *mitta*. Sin embargo, este es un tema que requiere de mayores investigaciones.

La existencia de la propiedad entre los incas ha sido severamente cuestionada desde los propios tiempos en que escribían los cronistas clásicos. Por una parte, se afirmó simplemente la existencia de la misma, tal como se conocía en Europa, aunque se matizó esta afirmación precisando que la propiedad quedaba restringida al poder civil o religioso, mientras que los bienes de la gente —especialmente la tierra y el ganado— eran comunes. Este tipo de afirmaciones, variadas a lo largo del tiempo en la historiografía sobre los incas, permitió la elaboración de propuestas colectivistas para explicar la economía y la organización incaicas. Las crónicas hablaron así, genéricamente, de las tierras del *Inka*, del sol y de la gente, estas últimas administradas y distribuidas comunitariamente, aunque con la participación del poder. Si bien hoy es factible discutir incluso esta división, clásicamente conocida, es preciso recordar que en los momentos iniciales de la invasión española tuvo una indudable justificación en la necesidad de los conquistadores de señalar cuáles bienes podían ser adjudicados, sin objeción de derecho, directamente a la Corona española, aun cuando su finalidad fuera concederlas como «mercedes» a distribuirse entre los propios conquistadores o a la Iglesia; para estos usos se destinaron, en los primeros tiempos hispánicos, las tierras del *Inka* y del sol, entendiéndose las últimas como propiedades de una burocracia religiosa.

Los autores y funcionarios españoles que vivieron en el Perú en el siglo XVI dejaron testimonio de la inexistencia de la propiedad entre la gente; por ejemplo, en 1566, Gregorio González de Cuenca elaboró unas «ordenanzas de indios» después de un decenio de experimentada vida como funcionario español en los Andes. En ellas escribió que los curacas vendían como si fuesen suyas las tierras que eran comunes a la población, precisando que no eran de ellos sino de la «comunidad». De esta manera, Cuenca señaló que los curacas no poseían tierras por

razón de su cargo, pero que administraban las tierras de la población que gobernaban; esto puede asociarse con la facultad de los propios curacas, mencionada en las crónicas, de organizar las labores de la gente en las tierras que trabajaban para su sustento. De otro lado, las mismas crónicas señalan que los incas recibían tierras de cada uno de los grupos étnicos incorporados a su dominio; algunos autores recogieron específica información local, como ocurrió con Cristóbal de Castro y Diego Ortega Morejón en el valle de Chincha, situado en la costa central del Perú: dijeron en su célebre *Descripción del valle de Chincha* que se daba tierras distintas a cada *Inka*, señalándoselas en forma particular. Cada *Inka* recibía así nuevas tierras, y el texto deja entrever que permanecían después en las manos de la *panaqa* o grupo de parentesco del *Inka*. Puede concluirse que la autoridad andina administraba determinadas tierras, y generalmente las creaba, puesto que construía andenes o terrazas de cultivo y canales de riego para hacer productivas las tierras eriazas. Según los indicios, la producción de estas tierras era destinada a la redistribución, guardándose, en consecuencia, en las *qollqas* o depósitos administrados por los diferentes niveles de autoridad, curaca o *Inka*.

Los cronistas señalan, asimismo, que los incas disponían de las tierras de los valles de la vecindad del Cusco, las cuales estaban asignadas al uso y mantenimiento de las *panaqa* o grupos de parentesco de los incas cusqueños, cada uno de los cuales estaba encabezado por un *Inka*. Ello ocurrió específicamente con el valle de Yucay, considerado tradicionalmente como el valle sagrado de los incas. Para el cultivo de estas tierras cercanas al Cusco y mayoritariamente destinadas al sembrío del maíz, los incas dispusieron de un número importante de *yanakuna*, es decir, pobladores dedicados a producir para el poder, los cuales provenían de lejanas tierras; documentos coloniales informan que los pobladores de Yucay eran en buena parte originarios de la región del Cañar, en el actual Ecuador, aunque otros documentos de

la misma época indican que los chupaychu, de la región de Huánuco en la sierra central del Perú daban «cuatrocientos indios para sembrar chácaras en el Cuzco para que comiese la gente y hacer su camarico», estos eran dados «a la continua», es decir, había permanentemente en dicho lugar el mencionado número de pobladores. Puede afirmarse, en términos generales, que la producción de las «tierras del *Inka*» estaba destinada a abastecer los almacenes de la administración cusqueña, cuya finalidad era alimentar a quienes entregaban su energía humana al poder, así como mantener a la administración y servir como reservas. Todo lo anterior deja la impresión de que lo importante en términos andinos no era tanto el control sobre la tierra, cuanto la capacidad de administrar la mano de obra que la hacía productiva.

De la misma forma, las crónicas señalan la existencia de tierras del sol, la más importante divinidad «oficial» de los incas. De manera similar que las tierras del *Inka*, las del sol estaban destinadas al aprovisionamiento de los templos y del personal dedicado a su cuidado, eran asimismo señaladas por los grupos étnicos, y el excedente de su producción podía ser incluido —como en el caso de las tierras del *Inka*— en la redistribución.

Las medidas agrarias fueron también indicadas por los cronistas: afirmaron que un *tupu* permitía el abastecimiento de un adulto, y señalaron que correspondía al varón; la mujer recibía la mitad de un *tupu* al constituirse la pareja. De otro lado, los propios cronistas definieron al *tupu* como una cantidad de productos, y se indica que su significado es 'medir' o 'medida'. Es, a la vez, una medida de volumen, puesto que hay *tupu* de *chicha* —la palabra en *runasimi* para el licor de maíz es *açua*— y de agua; la denominación se extiende: los hay también para definir una distancia entre dos puntos. Pero los cronistas supusieron que la población se autoabastecía en un solo lugar: su residencia; por ello el *tupu* es generalmente definido como una parcela. Se aprecia, en cambio, que la gente debía movilizarse a

regiones a veces lejanas, en cumplimiento de mitas diversas, organizadas por su propio grupo étnico. Durante el Tawantinsuyu se extendió tanto el sistema de las mitas como la redistribución.

Es posible que también pueda entenderse al *tupu* como la cantidad de tierra que una persona podía cultivar —1.5 *tupu* sería lo asignado a una unidad doméstica—; sin embargo, la extensión de los *tupus* debía variar según la naturaleza y ubicación del terreno y el producto que se cultivaba, pues sabemos que se distinguía los tupus ubicados en andenes y fuera de ellos, en los valles y en las zonas altas, así como aquellos destinados al cultivo del maíz, o al de la papa, por ejemplo. De hecho, *tupu* es un término múltiple.

Las crónicas suelen afirmar también que había repartos anuales de tierras comunales, aunque ello parece no ser exacto y podría tratarse en realidad de la asignación de la gente para trabajar específicamente tierras de uso común destinadas a la redistribución; también puede explicarse estos repartos de mano de obra en la forma de una migración o reconocimiento de reciprocidades establecidas, pues por medio de su señalamiento el curaca confirmaba las obligaciones establecidas dentro del grupo.

Se ha señalado la *papacancha* como una medida agraria propia de tierra de papas y empleada en la región del Cusco en el siglo XVI; precisóse que tenía «20 varas de ancho por 20 de largo y sólo era empleada en tierras frías buenas para el cultivo de este tubérculo». Maria Rostworowski, que ha estudiado esta y otras medidas andinas, afirma que las medidas preincaicas siguieron empleándose en muchas localidades aun durante el predominio del Tawantinsuyu, pero que tanto el *tupu* como la *papacancha* fueron características de los incas, y estos distribuyeron el primero por todos sus dominios. Ello no debió significar, como se ha visto, la uniformización del valor de la medida andina, como puede apreciarse en la documentación colonial y la experiencia etnográfica contemporánea.

Mano de obra

Se aprecia en la economía andina un patrón general basado en el uso y la administración de la mano de obra, pero menos entendible como un tributo al poder que como parte de una articulación redistributiva. El poder en los Andes, cuya máxima expresión son los incas del Cusco, utilizó la mano de obra de la población para producir aquellos bienes difíciles de obtener en el ámbito inmediato. Considerando que la producción era posible y suficiente gracias al empleo de ámbitos productivos muchas veces lejanos, el poder funcionaba también como administrador de la energía humana de la población, que le era entregada a cambio de la distribución de los productos así obtenidos. Un buen ejemplo es proporcionado por los ya mencionados lupaqa, habitantes de las riberas del suroeste del lago Titicaca. Allí está claramente documentada la forma cómo los curacas administraban la mano de obra de la población bajo la forma de *mitta* o grupos de trabajo por turno destinados a cultivar en los valles alejados de la costa o del sureste del altiplano, en ambos casos a distancias de hasta quince o veinte días de camino a pie. En aquellas alejadas zonas obtenían recursos no producidos en el altiplano, dadas las peculiares condiciones ecológicas allí existentes, a 4,000 m.s.n.m. Ello ocurría, por ejemplo, con el maíz, cosechable en ambos extremos, la costa y las tierras bajas ubicadas al este de los Andes. El producto era cosechado y guardado en las *qollqa* —'depósitos'— que los propios curacas administraban, repartiéndolo entonces a la población que había contribuido a su producción. Igual cosa ocurría con otros recursos; en todos los casos la población entregaba *mittani* —gente que hacia una *mitta* por turno— y *mitmaqkuna* —gente que permanecía largo tiempo en el lugar de producción—. Tal ejemplo puede multiplicarse, con variantes, como luego se verá.

Con el advenimiento del Tawantinsuyu, este sistema fue llevado a mayores niveles, pues los incas organizaron la producción de recursos

obtenibles en zonas específicas, adjudicando para ellas *mittani* provenientes de diferentes grupos étnicos; un buen ejemplo lo hallamos en un documento escrito hacia 1556, y relativo a un litigio de tierras de aquella época. Allí se menciona como el *Inka* Huayna Cápac, a quien las crónicas ubican poco tiempo antes de la invasión española, repartió el valle de Cochabamba, dividiéndolo en *suyu* o sectores, entre numerosos grupos étnicos provenientes todos ellos del altiplano del Titicaca y de Charcas; diferentes *mittani* asistían así al valle en los momentos de siembra y cosecha, quedando en él grupos de *mitmaqkuna* encargados de cuidar los sembríos. El *Inka* construyó cerca de dos mil *qollqa* o depósitos para guardar el maíz así producido en abundancia, puesto que aquel valle es particularmente apto para dicho cultivo.

El mismo asunto se puede apreciar en una tradición oral que recogí en el valle del río Colca, en Arequipa, en la sierra sur del Perú, donde la parte baja del valle, denominada Cabanaconde, fue aparentemente colonizada por el *Inka* Mayta Cápac, uno de los primeros gobernantes de la lista genealógica cusqueña conservada en las crónicas. Se indica en la versión oral contemporánea que cuando dicho *Inka* llegó a la zona observó la bondad de la misma para el cultivo del maíz; hizo venir un «ejército» del Cusco, el cual sembró extensas áreas con dicho producto, construyendo previamente canales de riego y andenes o terrazas de cultivo. El *Inka* dispuso que ninguna persona tocara los sembríos mientras durase su ausencia. Siete años después regresó con otro «ejército» de cultivadores y cosechó el maíz, que había desarrollado en la región en siete variedades de colores distintos. La tradición atribuye así al *Inka* el origen del maíz de Cabanaconde que hasta en los tiempos actuales rivaliza con los más prestigiosos del sur peruano. Puede apreciarse en este caso, como en Cochabamba, que los «ejércitos» que el *Inka* movilizaba eran, en realidad, *mittani* destinados a la producción.

Agricultura

Larga es la historia de la agricultura en los Andes y puede afirmarse que mil años antes de Cristo, ya había múltiples ejemplos de su desarrollo. Mucho tiempo antes de los incas, los pobladores andinos habían no solo domesticado muchas plantas, incluyendo a la papa en sus cientos de variedades, y el maíz, sino que probablemente ya desde los tiempos de Tiawanaku habían organizado su cultivo en zonas ecológicamente más aptas, en busca de una complementariedad que alcanzaría después una eficiencia notable. Mantuvieron a la vez la recolección sistemática de productos naturales y seleccionaron sus productos agrícolas, domesticándolos y aclimatándolos a diversas condiciones. Justamente por ello lograron ampliar notoriamente la variedad de productos que obtuvieron, haciendo rentables tanto las tierras semi-áridas de la costa, como los valles interandinos, las laderas de los cerros y las zonas altas de la *puna*.

Al inicio de este libro se vieron las pautas generales referentes al medio ambiente andino; interesa ahora apreciar como obtuvieron los incas —y también sus antecesores— el suficiente control sobre su producción, especialmente agraria, que permitió a la población disponer de un excedente que hiciera posible la subsistencia holgada y la constitución de reservas para sobrellevar las sequías y las crisis agrícolas. Por ello interesan las formas de uso del suelo, cuyo desarrollo fue importantísimo en la organización de la vida andina.

Todavía son incipientes los cálculos realizados acerca de la población andina previa a la invasión española y, en todo caso, se refieren fundamentalmente al tiempo de los incas, cien años antes de la llegada de Francisco Pizarro y su hueste conquistadora. Pero en medio de los cálculos ya realizados puede aceptarse que, cuando menos, la población del Tawantinsuyu pudo alcanzar los quince millones de habitantes.

John V. Murra ha desarrollado la hipótesis denominada «el control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andina»; de ella se desprende que la población andina desarrolló, desde mucho tiempo antes de los incas, un sistema que permitía lograr la complementariedad necesaria para obtener recursos que solo son alcanzables en ámbitos ecológicos determinados en los Andes, dada la peculiar configuración del territorio. Uno de los supuestos de las ideas de Murra se halla en la propuesta de Carl Troll, muchos años anterior, que explicaba que en los Andes cada doscientos metros de variación hacia arriba de los 2,500 m.s.n.m., y cada grado hacia el sur del Ecuador, significaban variaciones ecológicas importantes. Murra destacó que los grupos étnicos andinos controlaron distintas ecologías dentro de una noción de territorio que obligaba a la dispersión controlada de la población. Por ello los grupos de la sierra sur debieron usar tierras tanto en los valles de la costa, como también en los ubicados en las zonas más bajas ubicadas al este del altiplano Perú-boliviano. Se ha mencionado anteriormente algunas de las comprobaciones de esta hipótesis, sobre la cual no se ha agotado la discusión, y se aprecia que existen variantes según la región donde se ubican los distintos ejemplos de su funcionamiento. Así, Murra destacó inicialmente cinco casos, entre los cuales los más importantes eran el de los lupaqa, ya mencionado, y el de los chupaychu de Huánuco, en la sierra central del Perú. En el primero, las características básicas estaban dadas por las grandes distancias que separaban el ámbito nuclear —a orillas del Titicaca— de las «colonias» productoras de maíz, ají, algodón y otros productos; en este primer caso, compartido con variantes por las demás etnías aymara-hablantes del altiplano, la distancia máxima entre el núcleo y las «colonias» podía ser de quince a veinte días a pie, distribuida en jornadas adecuadas a la diaria marcha de los camélidos empleados para el transporte. Aquí se trata de sociedades densamente pobladas, que podían alcanzar cien mil habitantes. En el segundo

caso —chupaychu— las distancias eran considerablemente menores —uno a cinco días— y las zonas «colonizadas» se hallaban tanto en la propia región andina como hacia la selva al este de los Andes; de otro lado, la población era también menor, hablándose de grupos de quince mil a dieciocho mil habitantes. Tanto el primero como el segundo caso se refieren a etnías cuyo ámbito nuclear se hallaba en la zona andina alta y desde donde se controlaba siempre zonas de *puna*, hacia los 4,000 m.s.n.m.

Un tercer caso propuesto por Murra se refiere a etnías pequeñas de la costa central, que disponían de ámbitos o «colonias» productoras en la sierra, destinados sobre todo a la consecución de coca, ají y otros productos no accesibles en la costa propiamente dicha. De este tipo de grupos se ha hallado, después, otros en la costa sur —Atico y Caravelí, por ejemplo—, donde la población alcanzaba a controlar zonas de *puna* para el pastoreo de camélidos, y realizaba además largos viajes hacia el norte, a lo largo de la costa y posiblemente por mar, destinados a obtener *mullu* —*Spondylus*, usado para ofrendas—, hallable únicamente en mares más cálidos, al norte de la península de Santa Elena, en el actual Ecuador.

Un cuarto caso considerado por Murra es el de los «grandes reinos costeños», asimismo densamente poblados y donde el riego se hallaba altamente desarrollado —Chimor, por ejemplo—. El problema aquí es que no siempre se dispone de la rica documentación existente para los tres primeros casos, pero tanto la información arqueológica como la etnológica permiten apreciar los contactos con la sierra, aun en nuestros días.

Finalmente, el quinto caso ofrecido por Murra se refiere a grupos pequeños con núcleo en las tierras bajas situadas al este de los Andes —en las *yungas* bolivianas— y donde aparentemente no había «control vertical» con colonias periféricas, pero sí otras formas de complementariedad ecológica, de más reducidos alcances.

La propuesta de Murra ha iniciado un amplio debate, abriéndose la discusión sobre la variedad de las formas de control del suelo en general, así como sobre la complementariedad de los recursos obtenibles en los Andes; además llamó la atención específicamente sobre la organización social que tal sistema hace necesaria, puesto que no se trata únicamente del control de ecologías distintas por un grupo étnico, sino que abarca la organización del mismo para redistribuir entre la gente que lo forma, añadiéndose que los trabajadores de las colonias, especialmente los *mittani*, conservaban sus derechos recíprocos y redistributivos mientras duraba su ausencia del ámbito nuclear.

Este sistema de control pluriecológico permite el aprovechamiento máximo de las condiciones ecológicas andinas. Al final del punto anterior, al referirme a la fuerza de trabajo, se vio como durante el Tawantinsuyu se había llevado a una mayor escala y con participación multiétnica el régimen de administración de la mano de obra, existente desde antes de los incas. Es muy posible que este régimen de uso del suelo, sustentado sobre grandes concentraciones estacionales de *mittani*, haya funcionado en otros muchos lugares del área andina —y no solo en los ejemplos mencionados de Cochabamba y del valle del Colca—; tanto las crónicas como la documentación colonial han informado abundantemente acerca de las numerosas colonias de *mitmaqkuna* —pobladores transplantados como colonos permanentes— que el Tawantinsuyu mantenía en funcionamiento en muy diversas zonas andinas. Las crónicas insistieron asimismo en que dichos *mitmaqkuna* tenían entre sus funciones la realización de labores agrícolas, y formaron parte fundamental de los mecanismos de poder político y económico de los incas del Cusco.

Una temática apasionante y vasta se desprende del estudio de la economía costeña, donde los grandes conjuntos humanos de la costa norte —el Chimor, por ejemplo— desarrollaron una floreciente economía de riego anterior al Tawantinsuyu y que coexistió

con este; vencidos por los incas e incorporados al Tawantinsuyu, su organización parece haberse integrado a los principios generales manejados por los incas. Sin embargo, se ha mantenido durante años una polémica sobre si la costa en general, así como la zona andina del actual Ecuador, funcionaban dentro de un régimen de economía de mercado. El ejemplo más saltante podría ser el del valle de Chincha en la costa central peruana y el caso conocido de los *mindalaes* ecuatorianos, catalogados como mercaderes. En el primer caso, autores del siglo XVI y documentos administrativos de la época mencionaban colonias de «mercaderes», que se dedicaban principalmente al tráfico del *mullu* (*Spondylus*), empleado para fines rituales. Como este solo era obtenible en la costa al norte de la península de Santa Elena, en el actual Ecuador —el *Spondylus* vive solo en aguas cálidas, y solo se encuentra más al sur cuando las corrientes marinas (la del Niño, por ejemplo) bajan extraordinariamente—, los hombres de Chincha debían viajar hasta dichas regiones para obtenerlo, y habrían organizado, en consecuencia, un extenso mercado del mismo en la zona central de la costa. Sin embargo, poblaciones ubicadas inmediatamente al sur de Chincha, en la propia costa, enviaban su gente hasta Santa Elena para obtener el *mullu* indispensable para sus ofrendas; ello pone en cuestión la situación de Chincha como un gran mercado del *mullu*.

En el caso de los *mindalaes*, se ha afirmado, basándose en las crónicas, que eran mercaderes, pero no se ha obtenido pruebas contrastables, siendo más posible que fueran transportistas encargados de intercambios, los cuales no tenían que estar regidos, necesariamente, por reglas de mercado. Debe añadirse que el mercado ha sido asumido tanto por los españoles del siglo XVI como por autores modernos, pero las evidencias del XVI están teñidas de imágenes estereotipadas europeas, de la misma forma como lo está la figura del *Inka* —entendida como la de un rey europeo— o la de la religión, organizada como una iglesia central y unitaria.

Tecnología agrícola

Muchas son las formas como los hombres andinos lograron mejorar las condiciones del suelo para la agricultura; la más conocida es la construcción de *andenes* o terrazas agrícolas artificiales para el sembrío de diferentes productos, aunque muchas veces se los asocia con el cultivo del maíz. Los andenes son ciertamente conocidos desde tiempos muy anteriores a los incas, pero estudios realizados indican que durante los cien años de la supremacía de estos hubo una enorme inversión en la construcción de los mismos. Sin abundar en prolijas explicaciones, baste decir que los mitos andinos presentan como una de las especiales atribuciones del *Inka* hacer que las piedras se muevan solas y se ordenen en *pirqa* —paredes—, es decir, en forma de distintas construcciones que incluyen, por cierto, a los andenes.

De otro lado, cuando poco tiempo después de la invasión española se hicieron inspecciones o visitas a las poblaciones andinas, los españoles preguntaron sistemáticamente por aquello que se daba como «tributo» al *Inka*; en algunos lugares se obtuvo informaciones particularmente precisas, gracias al empleo de los quipus —*khipu*— o cuerdas de lana anudadas de distintos colores, donde se registraba la información contable.

En Huánuco, los curacas chupaychu informaron a los visitadores españoles en 1549 —solo dieciséis años después de los acontecimientos de Cajamarca— que ponían a disposición del *Inka* en el Cusco *y a la continua* cuatrocientos hombres y sus mujeres *para hacer paredes*. Este número era importante si se aprecia que se trata de adultos y que el grupo étnico chupaychu tenía entre quince mil y dieciocho mil habitantes, o sea unas tres mil a tres mil quinientas unidades domésticas y, en consecuencia, casi una sétima parte del número de jefes de familia estaba adjudicado a las entregas de energía humana específicamente dedicadas a las construcciones durante el Tawantinsuyu. Si esta

proporción fuera constante en el extenso ámbito del país de los incas, la cantidad de gente destinada a las construcciones de edificios, caminos, canales de riego, andenes y depósitos, sería realmente significativa. Todo ello explica en parte por qué aun en la tradición oral actual, como en los mitos del siglo XVI, se indique que el *Inka* tenía poder para hacer que las piedras de movieran solas y se ordenaran en paredes.

Los andenes servían para muchas cosas, principalmente para habilitar la tierra para la siembra en las escarpadas laderas andinas; permitían a la vez aprovechar mejor el agua —tanto de lluvia como de regadío—, haciéndola circular a través de los canales que comunicaban los diversos niveles de los andenes y evitando a la vez la erosión hidráulica del suelo. Es muy posible que hubiera andenes destinados únicamente a evitar la erosión, y los había también para usos distintos, como el lavado de la sal mineral (véase foto 1).

Mariana Mould de Pease

Foto N° 1. Andenería de Machu Picchu

Puede añadirse otras formas de uso del suelo. En primer lugar, los *camellones* existentes en la *puna* del lago Titicaca. Se trata de montículos artificiales de tierra, destinados a elevar ámbitos cultivables limitados por encima de la superficie natural del terreno, y permitir entonces un mejor drenaje en lugares donde la tierra es poco permeable y está sujeta a frecuentes inundaciones. Hacen posible aprovechar mejor el agua, evitando su rápida circulación; esto es importante porque la conservación del agua es fundamental en las zonas altiplánicas. En ciertas partes de dicha región, la mayor frecuencia de los *camellones* coincide con una disminución de los andenes. Aunque los *camellones* son muy antiguos, es visible que continuaron funcionando durante los tiempos de los incas del Cusco.

En otros lugares de América se ha usado sistemas similares, destinados a hacer productivas las tierras pantanosas —por ejemplo las conocidas *chinampas* del valle de México—, y se encuentra construcciones del mismo tipo en las sabanas tropicales inundables de Colombia, así como en los llanos de Moxos en Bolivia; es posible, sin embargo, que la mayor extensión de *camellones* sea la existente en las tierras vecinas al lago Titicaca.

En segundo lugar, debe mencionarse otro sistema de aprovechamiento y mejoramiento del suelo, que era empleado —y lo es aún en nuestros días— en las mismas tierras altas vecinas al Titicaca. Es el llamado *qocha* —'charco'— y consiste en hoyos cónicos en los cuales se deposita el agua de las lluvias que, almacenada allí, permite una suficiente concentración para hacer frente a las necesidades del sembrío, inclusive dentro de la misma *qocha* y, naturalmente, puede trasladarse el agua mediante canales, tanto de una *qocha* a otra, como a los terrenos circundantes. La información etnográfica añade que las *qochas* contribuyen a evitar las heladas de la *puna*, pues, como se sabe, el agua absorbe calor diurno, irradiándolo en la noche.

Se supone que son construcciones prehispánicas, muy posiblemente

anteriores a los incas y, de ser así, han sido empleadas también en los tiempos de estos. No debe sorprender la ausencia de referencias a las *qocha* en las crónicas y otros documentos del siglo XVI, por cuanto se hallan lejos de los caminos más usados, y lo que en ellas se producía no ingresaba al mercado español, siendo empleado en la diaria subsistencia. Aunque han sido poco estudiadas arqueológicamente, algunas de ellas parecen estar asociadas con construcciones incaicas. Aún hoy se emplean, fundamentalmente para sembrar papas de distintas variedades.

Los cronistas del siglo XVI dieron las primeras informaciones conocidas por los europeos de estas técnicas de cultivo o, mejor dicho, de aprovechamiento del suelo. Es cierto que no conocieron todas las anteriormente mencionadas, pero insistieron en que constituían importantes muestras del desarrollo tecnológico agrícola. Se llamó entonces la atención también sobre las formas como los habitantes de la costa cultivaban en diferentes zonas, al margen de los estrechos ámbitos de los valles costeros. Se destacó asimismo el empleo de hoyas en la tierra, y también se mencionó las excavaciones realizadas en zonas arenosas, para aprovechar el agua subterránea. Los estudios contemporáneos sobre la agricultura de hoyas han permitido comprobar la continuidad de su empleo, así como la importancia que tienen en zonas desérticas y calientes como las existentes al sur de Lima, en el departamento de Ica.

Asimismo, recientes estudios han revalorizado las técnicas de cultivo en las lomas costeras; siendo previas a los incas, han sido empleadas de igual forma que otras técnicas de aprovechamiento agrícola en tiempos de aquellos. Se trata de ámbitos que reciben fuerte humedad en determinados momentos del año, y puede sembrarse en ellos, aun construyendo canales de riego internos. Verdaderos oasis en el desierto, pueden incluirse sin duda entre las muchas técnicas desarrolladas en los Andes para hacer productiva la tierra.

Hay una abundante bibliografía sobre el riego en los Andes, tanto en lo que se refiere a aquellas sociedades que desarrollaron grandes sistemas de regadío en la costa norte del Perú actual —Moche, Chimor—, como en lo que se refiere a las canalizaciones realizadas en otras regiones costeras, entre las que destacan los *puquios* de agua subterránea, empleados en Nasca. También se ha estudiado la canalización en las zonas intermedias y elevadas de los Andes. Aunque este hecho tiene una historia muy antigua, hay múltiples evidencias de la intensificación de la construcción de canales durante el tiempo de los incas, muchos de ellos relacionados con la construcción masiva de andenes. Las crónicas nos han informado de la tarea constructora de los incas en lo que se refiere a canales y embalses; aunque en años recientes se ha ampliado la investigación sobre el tema, queda mucho por estudiar en el campo de la ingeniería hidráulica andina. Se ha mencionado con frecuencia la relación entre el riego y el poder ejercido en gran escala, como ocurrió en los Andes en el periodo de predominio de Wari y durante la vigencia del Chimor en la costa norteña; pero indudablemente la expansión del área bajo riego formó igualmente parte de la política económica de los incas. Muchos investigadores han hecho hincapié en que la tecnología hidráulica de la costa norte se desarrolló más que la de las organizaciones políticas de la sierra, hasta que la conquista del Chimor y de la sierra norte andina por los incas permitió generalizar patrones de regadío.

Los hombres andinos no emplearon energía animal para la agricultura, por ello sus herramientas eran básicamente manuales y pueden considerarse generalizadas para la región andina en su totalidad. No hay evidencias de que en tiempos de los incas se perfeccionaran las herramientas básicas; en todo caso, puede pensarse que su empleo se generalizó en aquellas zonas donde no habían llegado a usarse. Es visible la permanencia contemporánea de las herramientas, no reemplazadas en muchos lugares de los Andes después de cuatro

siglos de presencia europea; ello indica también la utilidad actual de la tecnología andina, extendida a muchas otras actividades, y no solo a la construcción de herramientas. La *chaquitajlla* o arado de pie, no ha podido ser superada en su uso en las inclinadas laderas andinas, ni tampoco en los limitados ámbitos de cultivo, especialmente en los andenes que todavía permanecen en uso.

Para el abono de la tierra se empleaba generalmente el estiércol de llama o alpaca; los rebaños de camélidos eran empleados para ello en los terrenos de cultivo, mediante complicados procesos de rotación aún en estudio en nuestros días. En las tierras de la costa se utilizaba también el guano de las islas del litoral, así como el depositado por las aves en la costa misma durante milenios; el mismo era recolectado por la población para su empleo no solo en las tierras agrícolas de la costa, sino también en las zonas altas a las cuales era transportado a lomo de llama. En la costa solía usarse asimismo como fertilizante las cabezas de pescado, que eran enterradas junto con las semillas.

Ganadería

La ganadería ha tenido una enorme importancia en la organización económica de la región andina y, ciertamente, la tuvo en los tiempos de los incas. Las especies de camélidos son la llama (*Lama glama*), la alpaca (*Lama pacos*), la vicuña (*Lama vicugna*) y el guanaco (*Lama guanicoe*). En términos generales, los dos primeros son los de mayor tamaño, alcanzando la llama un metro de alto y aproximadamente doscientas cincuenta libras de peso, la alpaca es de estatura y peso menores. El guanaco es probablemente el más difundido en términos geográficos, pues se lo registra desde los ámbitos sudecuatoriales hasta la Tierra del Fuego.

La llama ha sido empleada fundamentalmente como animal de carga, aunque también servía para obtener lana y carne, siendo las

últimas funciones claramente secundarias; de la carne de los animales viejos se hacía *charki* —carne secada al sol—, lo cual permitía la conservación de la carne para su consumo. La carne de la alpaca era más usada para la alimentación humana. La lana de la misma era más empleada para los tejidos, y se obtenía de varios colores naturales. La vicuña y el guanaco eran silvestres; algunas informaciones hablan del *chaku* —'cacería'— de vicuñas, habiéndose encontrado restos arqueológicos que incluyen estructuras que bien podrían haber servido para encerrar vicuñas y esquilarlas, dado que su lana era altamente estimada, especialmente para la ropa del *Inka*, como informan repetidamente las crónicas.

Los camélidos fueron inicialmente cazados; hace ocho mil años la cacería de guanacos era parte fundamental de la economía de los habitantes nómadas de las tierras altas de los Andes centrales, especialmente en el altiplano de la zona central del Perú —Junín, Huánuco—, y en las zonas vecinas al lago Titicaca. Al norte de los Andes, donde la altura sobre el nivel del mar baja sensiblemente y desaparece la *puna*, son escasos o inexistentes los camélidos, aunque hay informaciones que mencionan la introducción de ganado en la región conquistada por los incas. Las fechas de domesticación son todavía inciertas, pero los arqueólogos afirman que mil años antes de Cristo, ya hay evidencia de ello en la sierra de Chavín. La domesticación debió estar vinculada especialmente al tejido y su difusión, y el pastoreo se transformó en una actividad de la mayor importancia en las tierras altas, ya que la habitación natural de los camélidos era la *puna*; por ello allí se encontraban las mayores concentraciones.

En los tiempos de los incas el pastoreo y la utilización de los recursos pecuarios era ya indudablemente uno de los más importantes renglones de la economía andina. Se vio anteriormente que los incas ocuparon el altiplano del lago Titicaca en los momentos iniciales de su expansión, y también se aprecia que esa era una de las zonas más

importantes en lo que se refiere a los camélidos; los grupos étnicos que vivían allí basaban buena parte de su economía en el ganado. Por ejemplo, es impensable que los lupaqa, anteriormente mencionados, pudieran transportar los productos obtenidos en sus lejanas colonias ubicadas en la costa del océano Pacífico o en las tierras bajas del este del altiplano Perú-boliviano, sin haber dispuesto de grandes rebaños de llamas. Por otro lado, puede observarse que las crónicas relatan que los desplazamientos del *Inka*, tanto en tiempos de paz como de guerra, iban acompañados de repartos rituales de ropa de lana obtenida principalmente de las alpacas altiplánicas. Las crónicas informan asimismo que los depósitos estatales incaicos, construidos a lo largo y ancho del Tawantinsuyu, estaban repletos de tejidos de lana empleados por el *Inka* para la redistribución; lo mismo ocurría con los depósitos de las unidades étnicas, administrados por los curacas. Puede decirse, entonces, que durante el tiempo de los incas se expandió y generalizó la producción y consecuente el uso de tejidos de lana, e incluso podría pensarse que al ser uno de los principales rubros de redistribución, la ropa de lana contribuyó eficazmente a financiar la expansión del Tawantinsuyu.

Los rebaños eran administrados tanto por el Tawantinsuyu como por las etnías; en la amplia información existente sobre los grupos étnicos, previos y posteriores a los incas, de la región del Titicaca, se aprecia la enorme importancia de los camélidos en la vida diaria de la zona; pero también destaca el número de animales de que disponían tanto la población como los curacas y el *Inka*. Los datos sobre estos últimos camélidos registrados en manos de las autoridades pueden estar alterados, ya que al ocurrir la invasión española los rebaños del *Inka* fueron casi inmediatamente adjudicados a la Corona o repartidos entre los mismos españoles; se genero así su rápido ocultamiento por la gente, ya fuera poniéndolos en ambientes alejados, fuera incorporándolos a los rebaños comunales o inclusive personales. Lo último

es interesante, pues todavía en los tiempos del virrey Francisco de Toledo (1572) había «indios ricos» censados como tales en la visita entonces realizada en Chucuito: su riqueza consistía en la posesión de camélidos. A pesar de la insistencia de las crónicas en calificar al Tawantinsuyu como «propietario» general de los bienes, puede afirmarse que ello no es totalmente exacto, pues al momento de la invasión española una considerable cantidad de los rebaños permanecía en las manos de la población.

Los rebaños «del *Inka*» y «del Sol» parecen haber sido destinados prioritariamente a la redistribución, aparte de los fines más específicos relativos a la confección de tejidos para el uso de la élite y del personal aplicado al culto. La población entregaba cantidades de trabajo para el cuidado y mantenimiento de estos rebaños, para el tejido y otras labores. Todo ello ingresaba en las mitas clásicamente conocidas en los Andes, y así aparece en la documentación; es muy posible que de la misma manera como ocurría con los sembríos, se asignara *mitmaqkuna* o incluso *yana* para cumplir funciones más permanentes en el cuidado de los rebaños.

Sobre el volumen de los ganados dejan testimonio los cronistas. El Inca Garcilaso de la Vega llegó a afirmar que «Decían los indios que cuando los españoles entraron en aquella tierra, ya no tenían donde apacentar sus ganados». También Pedro de Cieza de León había anotado con anterioridad cosas similares, añadiendo que había gran número de guanacos y vicuñas; Cieza de Leon precisaba de la misma forma que otros autores, que en los tiempos de los españoles habían disminuido considerablemente tanto los rebaños andinos como los animales silvestres. Si bien Cieza afirmaba que las guerras civiles ocurridas entre los españoles en la década de 1540 habían sido la causa de la drástica disminución de los camélidos, debe indicarse que justamente por esa época, y como consecuencia de la importación de animales europeos —entre otras causas— se iniciaron las epidemias

nuevas que en los siguientes decenios diezmarían la población ganadera andina.

Los cronistas hablaron repetidamente del *chaku* o chaco andino, como aquellas grandes ocasiones de cacería multitudinarias, que incluían no solo la recolección de los rebaños dispersos, sino también la de los animales silvestres; algunos cronistas indicaron que el *chaku* podía incluir pumas, osos, venados —*taruka*—, etcétera, lo cual refiere a una actividad generalizada que los propios cronistas identificaron con la montería española. En el *chaku* participaba incluso el *Inka* y, naturalmente, los señores étnicos, pero también lo hacía la población, que intervenía en el mismo bajo la forma de mita; hay testimonios del siglo XVI que así lo señalan, además de las propias crónicas, que incluyen esta actividad dentro de los «tributos» que se entregaban al Tawantinsuyu de los incas. Es visible que *chaku* era un término que designaba a diversos quehaceres, pues debía distinguirse entre aquellos destinados a recoger rebaños domesticados, de los que permitían agrupar animales silvestres, y no parece posible que se juntara en una sola actividad los rebaños de camélidos con la cacería indiscriminada.

El Inca Garcilaso de la Vega describió así el *chaku* en sus *Comentarios reales de los Incas*:

> […] cierto tiempo del año, pasada la cría, salía el Inca a la provincia que le parecía conforme a su gusto y según que las cosas de la paz o de la guerra daban lugar. Mandaba que saliesen veinte o treinta mil indios, o más o menos, los que eran menester para el espacio de tierra que habían de atajar. Los indios se dividían en dos partes: los uno iban hacia la mano derecha y los otros a la izquierda, a la hila, haciendo un gran cerco de veinte o treinta leguas de tierra, más o menos, según el distrito que habían de cercar; tomaban los ríos, arroyos y quebradas que estaban señaladas por términos o padrones de la tierra que cazaban aquel año, y no entraban en el distrito que estaba señalado para el año siguiente. Iban dando voces y ojeando cuantos animales topaban por delante, y ya sabían donde habían de ir a parar y juntarse las dos mangas

> de gente para abrazar el cerco que llevaban hecho y acorralar el ganado que habían recogido; y sabían también donde habían de ir a parar con el ojeo, que fuese tierra limpia de montes, riscos y peñas, porque no estorbasen la cacería; llegados allí, apretaban la caza con tres o cuatro paredes de indios, hasta llegar a tomar el ganado a manos.
>
> Con la caza traían antecogidos leones y osos y muchas zorras, gatos cervales, que llaman *ozcollo*, que los hay de dos o tres especies, jinetas y otras sabandijas semejantes, que hacen daño en la caza. Todas las mataban luego, por limpiar el campo de aquella mala canalla. De tigres no hacemos mención, porque no los hay sino en las montañas de los Antis —la selva—. El número de los venados, corzos y gamos, y del ganado mayor, que llaman vicuña, que es menor de cuerpo y de lana finísima, era muy grande; que muchas veces, y según que las tierras eran unas de mas caza que otras, pasaban de veinte, treinta y cuarenta mil cabezas, cosa hermosa de ver y de mucho regocijo. Esto había entonces; ahora, digan los presentes el número de las que se han escapado del estrago y desperdicio de los arcabuces, pues apenas se hallan ya huanacos y vicuñas, sino donde ellos no han podido llegar.

El autor destaca el *chaku* como actividad del poder, traduce inevitablemente los términos para sus lectores: en los Andes no hay leones, sino pumas, no hay venados, sino *taruka*, de similar especie, pero de distinción evidente. Deja, de otro lado, constancia de la disminución de las especies a raíz de la cacería desaforada de los tiempos hispánicos.

Metalurgia

Vieja es la metalurgia andina; hacia la época de predominio de Chavín (1,000 años a. C.) ya hay muestras claras de su alto desarrollo artístico y tecnológico. Los cronistas del siglo XVI divulgaron rápidamente la versión de que los incas habían desarrollado una importante orfebrería, y muestra de ello son las muchas piezas de oro y plata mencionadas desde los primeros momentos de la aparición de los españoles en las

costas de la región; por ejemplo, la relación atribuida a Juan de Sámano y Francisco de Xerez —el primero fue secretario de Carlos V, el segundo fue efectivamente un cronista y no el más seguro autor de la relación aludida— se menciona una balsa hallada en las costas tumbesinas, en la cual se encontraron abundantes objetos de metales preciosos; una conocida «relación francesa» de la conquista del Perú indicaba asimismo haberse encontrado llamas de oro de tamaño natural. Otras versiones importantes aparecen cuando los cronistas relataron los sucesos de Cajamarca, posteriores a la prisión del *Inka* Atahualpa, y describieron las muchas piezas de oro y plata que se llevaron allí desde muy distantes lugares del Tawantinsuyu para cumplir con el «rescate» pactado entre el *Inka* y Francisco Pizarro; en aquella ocasión se contabilizaron muchas piezas, no únicamente en los relatos de los cronistas, sino en los documentos notariales que llevaban la cuenta de los metales fundidos, sobre los cuales debía pagarse un impuesto al rey de España.

Los relatos sobre las riquezas de oro y plata halladas en los amplios territorios del dominio de los incas llenaron las páginas de las crónicas y las descripciones que sobre el Perú se publicaron entonces en Europa, dando origen a una auténtica leyenda del oro. Más adelante, los propios cronistas relataron cosas extraordinarias, hablando por ejemplo del famoso «jardín de oro» del Coricancha —el templo más importante del Cusco, dedicado al Sol—. Allí, señala el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales de los Incas*, estaban representadas todas las importantes plantas y animales existentes en el país de los incas. La fama del oro se expandió rápidamente entre los españoles, no solo en América sino en España, y el siglo XVI está signado en el Perú por las indesmayables búsquedas de tesoros, por un lado, mientras, por el otro, llegaban a organizarse expediciones para buscar legendarias ciudades del oro, que refrescaban viejas fabulaciones del mundo europeo y que se hallaban siempre un poco más lejos del último establecimiento español conocido.

El oro era obtenido en los Andes en lavaderos fluviales y también en minas. Los primeros cronistas registraron ya la forma de laboreo de las minas; así, por ejemplo, Pedro Sancho escribía hacia 1534:

> Están las minas en la caja de un río a la mitad de la altura, hechas a modo de cuevas, a cuya boca entran a escarbar la tierra y la escarvan con cuernos de ciervo y la sacan fuera con ciertos cueros cosidos en forma de sacos o de odres de pieles de oveja. El modo con que la lavan es que sacan del mismo río una [en blanco en el texto] de agua, y en la orilla tienen puestas ciertas losas muy lisas, sobre las cuales echan la tierra y echada sacan por una canaleja el agua de la [en blanco] que viene a caer encima y el agua se lleva poco a poco la tierra, y se queda el oro en las mismas losas y de esta suerte lo recojen. Las minas entran mucho dentro de la tierra, unas diez brasas, y otras veinte: y la mina mayor que se llama de Guarnacabo entra cuarenta brasas. No tienen luz ninguna, ni mas anchura que para que pueda entrar una persona agachada.

El cronista describía unas minas en el Collao, al sur de la actual ciudad de La Paz, después conocidas bajo el nombre de Porco.

Los otros metales más usados en los Andes —plata, cobre, estaño, etcétera— se obtenían de minas, tanto de socavones, como el descrito anteriormente, como de yacimientos superficiales, de los que hay ejemplos en las vertientes sur-occidentales de los Andes. El bronce se conoce desde antiguo, aunque alcanzó una gran difusión en los tiempos de los incas; después que estos conquistaron la región del Chimor, en la costa norte del Perú, difundieron especialmente el bronce estannífero —cobre y estaño—, en reemplazo del bronce arsenical.

Los cronistas, especialmente el P. Miguel Cabello Balboa, recogieron informaciones sobre la conquista incaica del Chimor, y hablaron de un enorme botín llevado al Cusco por el *Inka* Pachacuti, aproximadamente setenta años antes de la invasión española; una parte considerable de ese botín había consistido en piezas de oro y plata. Escribe Cabello Balboa que los incas llegaron al valle «de Chimo

donde hallaron increíble copia de riquezas de oro y plata»; la conquista había sido llevada a cabo por Tupa Inca Yupanqui, al que los cronistas señalan como hijo de Pachacuti, y Cabello Balboa añadió: «Del oro y plata que Topa Ynga trujo [de] este viaje, mandó hacer Yngayupangui [nombre que Cabello da a Pachacuti] la estatua del Sol y la de Ticciviracocha y la de Mama Ocllo Ynga illo, y también se hizo la cinta de oro que estaba en Curicancha, y quedó otra mucha acienda en erario o depósito público con que se hizo el Cuzco tan rico como después lo hallaron nuestros españoles». Debe asociarse con la conquista incaica del Chimor la difusión de *mitmaqkuna* incaicos por numerosos lugares de los Andes, que eran orfebres procedentes de aquella región; los mismos aparecieron registrados como «plateros» en la documentación española del siglo XVI.

Los grupos étnicos sometidos por el Tawantinsuyu de los incas entregaban asimismo mano de obra para el laboreo de las minas, de similar forma que la proporcionada para múltiples actividades estatales; así, los chupaychu, de la región de Huánuco, afirmaron en 1549 que en tiempos de los incas «[...] de cada cien indios echaban [a las minas de oro] tres indios y tres indias y que lo sacaban todo el año y que el oro que sacaban lo llevaban al Cuzco y asimismo dijeron que todas cuatro parcialidades daban asimismo sesenta indios y sesenta indias para que sacasen plata todo el año y lo sacaban de los Yaros [otra región, en Huánuco] y la llevaban al Cuzco».

Los metales eran fundidos en *guayras*, que eran una especie de hornillos de barro, cuyas paredes tenían agujeros por donde ingresaba el aire que animaba el fuego; usaban como combustible carbón o estiércol de llama. Después de la invasión española las *guayras* continuaron empleándose, incluso en gran escala, como ocurrió en la celebre ciudad minera de Potosí, donde los españoles organizaron la gran minería de la plata.

La administración de la producción

Es fama que el país de los incas logró visibles éxitos en administrar su producción y distribuirla a lo largo del amplio espacio que ocupó; para esa tarea, el Tawantinsuyu dispuso de medios notables, siendo el primero de ellos una extensa red de caminos, el *Qhapaq Ñam* —'camino del señor'—, generalizado desde el siglo XVI con la denominación de 'camino del *Inka*', aunque en realidad muchos de sus trazos procedieran de la época Wari. Los cronistas del siglo XVI abundaron en descripciones de los caminos, que frecuentemente compararon con las grandes vías romanas. Por ejemplo, Pedro de Cieza de León —cuya *Primera parte de la Crónica del Perú* se publicara en Sevilla en 1553— ofrece un interesante relato que expresa su experiencia directa sobre los caminos incaicos: afirma que los curacas de la costa, por orden de los incas: «[…] hizieron vn camino tan ancho como quinze pies: por vna parte y por otra del yua una pared mayor que un estado bien fuerte. Y todo el espacio deste camino yua limpio, y echado por debaxo de arboledas. Y destos árboles por muchas partes cayan sobre el camino ramos dellos llenos de fructas. Y por todas las florestas andauan en las arboledas muchos géneros de páxaros, y papagayos y otras aues (véase fotos 2 y 3)».

Cieza se refiere específicamente al camino de la costa norte del Perú. En la sierra había un camino equivalente, longitudinal como el costero, habiendo asimismo una serie de caminos transversales. Son varios los cronistas que destacaron que el camino serrano iba preferentemente siguiendo la *puna*, es decir, por las zonas más altas, ingresando a los valles cuando así convenía. Los caminos serranos estaban construidos con piedra en lajas, y con frecuencia se hacían escaleras para poder franquear las alturas, como ocurría en el caso mencionado en el capítulo primero, cuando se leyeron las páginas del P. José de Acosta, en las cuales relataba su experiencia en la altura.

Yutaka Yoshii

Foto N° 2. Caminos del Inca en la costa (Chala)

Jorge Flores Ochoa

Foto N° 3. Camino incaico en la sierra

Allí, en Pariacaca —nombre de una sierra nevada, y también denominación de una antigua divinidad de la región— se construyó una enorme escalera de piedra que fue transitada por el jesuita Acosta, ocurriéndole el trastorno que su texto registra.

Tanto en la sierra como en la costa existían caminos secundarios, que llegaban a muchos lugares fuera del camino principal. Una muestra de la amplitud de esta red caminera puede hallarse en el mapa, producto de las investigaciones recientes de John Hyslop. Los propios cronistas del siglo XVI hicieron hincapié en que los caminos ya se encontraban en mal estado pocos años después de producida la desaparición del Tawantinsuyu, y ello se debía sobre todo a que una vez terminada la administración incaica, el régimen colonial recién instalado no les prestó la atención acostumbrada; esta situación era naturalmente visible en la costa, donde la arena invadió rápidamente las rutas al desaparecer el empleo de la mano de obra controlada en forma constante para su mantenimiento.

A lo largo de los caminos se construyeron *tampu* —'tambos'— conjuntos habitacionales que los españoles del siglo XVI denominaron como posadas; es posible que los tambos funcionaran efectivamente como alojamiento de los viajeros, pero la estructura de sus depósitos hace pensar en varios usos distintos. El primero, que es mencionado frecuentemente por los propios cronistas, era el de servir de alojamiento a los ejércitos del *Inka*, y también a los numerosos cargadores y acompañantes que conformaban su cortejo ritual. Se indica asimismo en las crónicas que había tambos específicamente destinados al alojamiento del gobernante cusqueño, en sus viajes por el amplio territorio del Tawantinsuyu. Guardábanse en los tambos todo género de virtuallas: ropa de lana y de algodón, así como alimentos y armas. La información de los cronistas y de los documentos del siglo XVI que describen la vida de los Andes, así como la moderna arqueología, hacen ver que los tambos no servían únicamente para

aprovisionar a los viajantes, sino que también hallábanse integrados a la red redistributiva del poder incaico. Es muy posible que cuando se menciona en las crónicas que el *Inka* repartía ropa y alimentos durante sus viajes, dichos repartos se hiciesen en buena parte con los bienes almacenados en los tambos diseminados a lo largo de las rutas que el *Inka* transitaba. Los tambos eran servidos bajo la forma de *mitta* o trabajo por turnos, la cual se empleaba no solamente para su aprovechamiento, sino también para la atención de sus usuarios potenciales y distribución oportuna de los bienes almacenados en sus depósitos.

Tampu es un término genérico, denominábase también así los lugares en los cuales pernoctaban las caravanas de llamas que transportaban recursos entre las zonas donde se producían los mismos y los lugares donde se hallaba la mayor densidad de la población de un grupo étnico. Por ello los había en las rutas que comunicaban las áreas nucleares de las etnías con las «colonias» o zonas ecológicas donde se obtenían los productos que complementaban los recursos de la población. En los caminos que subían o bajaban, los tambos se hallaban dispuestos a diferentes distancias en cada caso, de modo de adecuarse a la jornada diaria de camino de los camélidos. Disponían en todo caso de corrales para su alojamiento.

Los incas, como los demás hombres andinos, construyeron puentes de diversas formas, algunas de las cuales continúan empleándose en tiempos contemporáneos. Son célebres aquellos hechos con sogas fabricadas con fibras de maguey —o totora—, construidos con tres sogas longitudinales, siendo para el camino la inferior y las otras dos sirviendo como barandas; también se hacían con dos sogas en la base, unidas por ramas dispuestas sobre ellas para formar un camino. Otros fueron descritos del siguiente modo por Pedro Pizarro, pariente del jefe de la hueste hispánica, quien escribió su *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* en 1571:

> Usaban estos yndios unas puentes hechas de unas criznexas anchas, hechas y texidas estas crisnexas de unas varas a manera de mimbres; hazían estas criznexas muy largas, y anchas de más de dos palmos, y de largor que alcançaba de una parte del rrío a otra y sobrauan. Tenían pues hechos unos bestiones de piedra muy gruesa de la una parte y de la otra, atravesados en ellos unas bigas muy gruesas donde ataban estas criznexas juntándolas unas con otras, y ponían otras mas altas a manera de pretil de una parte y de la otra; después echauan ençima muchas varas gruesas, de grosor de tres dedos y menos, y estas tenían muy juntas y muy yguales por encima de las criznexas, puestas por donde auían de andar. Destas altas ponían otras baras asimismo largas, que tapaban de un lado y de otro haziendo una manera de amparo para que no cayesen los que pasauan ni viesen el agua de auaxo. Teníanlas hechas de tal manera y tan fuertes, que pasaban muy bien los caballos por ellas y gente.

El mismo Pedro Pizarro describió otro puente hecho con balsas, para cruzar el río Desaguadero, que sale del lago Titicaca. Como puede observarse, los puentes requerían de reconstrucciones periódicas, dado el material de que estaban fabricados; la reconstrucción y cuidado de los puentes estaban a cargo de trabajadores por turno o *mittani*.

Depósitos

Si los tambos fueron también depósitos construidos a lo largo de los caminos, la política de almacenamiento de recursos alcanzó notorio desarrollo en los Andes y especialmente durante el Tawantinsuyu de los incas. Los primeros cronistas del siglo XVI llamaban ya la atención sobre los depósitos de alimentos, ropa y otros objetos que hallaban en sus primeras andanzas por las tierras andinas. Al dejar testimonio de su paso por Cajamarca y de las acciones de los españoles que culminaron con la captura de Atahualpa, el último *Inka*, Francisco de Xerez escribió en su *Verdadera relación de la conquista*

del Perú y Provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla (1534): «En este pueblo de Caxamalca fueron halladas ciertas casas llenas de ropa liada en fardos arrimados hasta los techos de las casas. Dicen que era depositado para [a]bastecer el ejército. Los cristianos tomaron la que quisieron, y todavía quedaron las casas tan llenas, que parecía no haber hecho falta la que fue tomada».

Otros cronistas detallaron minuciosamente los objetos de todo tipo que guardaban en los depósitos, pero donde más llama la atención es cuando se describe los destinados a los alimentos. Pedro de Cieza de León vio en 1547 a los encargados de los depósitos de Jauja registrar en sus quipus todo aquello que ingresaba o era extraído de ellos; esto ocurría en los tiempos de Pedro de la Gasca, Presidente de la Audiencia de Lima y debelador de la rebelión de los encomenderos encabezada por Gonzalo Pizarro. El propio asunto fue corroborado por el licenciado Juan Polo de Ondegardo, uno de los más acuciosos conocedores de los Andes de esa misma época. Dichas informaciones fueron recogidas con posterioridad; el jesuita Bernabé Cobo, quien escribió hacia 1653, que cuando las tropas de Gasca habían pasado por Jauja y su valle, habían encontrado tantos alimentos en los depósitos allí existentes, que se avituallaron durante más de siete meses.

Anotaron los españoles no solo la abundancia de los depósitos, sino también su estratégica distribución: otros cronistas, como el andino Felipe Guamán Poma de Ayala, destacaron que cada región de los Andes disponía de grandes conjuntos de depósitos que albergaban los productos de la región; y cuando modernamente se ha hallado documentos coloniales que explicaban formas de producción especializadas, por ejemplo en el valle maicero de Cochabamba, se destaca simultáneamente en ellos la construcción de miles de *qollqa* o depósitos donde el mencionado producto se almacenaba. Muchos ejemplos podrían hallarse de esto, y debe destacarse que los núcleos urbanos construidos por los incas albergaban gran número

de edificaciones destinadas a depósitos, como se ha comprobado en Huánuco Pampa.

Generalmente los depósitos estaban construidos en zonas más altas y secas. Su edificación, así como el proceso de almacenamiento, ingresaban también dentro del sistema de *mitta* o trabajo por turnos, y la conducción de los bienes a los depósitos mismos era parte del proceso productivo. Los depósitos construidos por los grupos étnicos, donde se almacenaba la producción destinada al consumo cotidiano, estaban a cargo de las propias autoridades étnicas, los curacas, pero las crónicas indican asimismo que habla encargados especializados, llamados *qollqa kamayuq*, que administraban los depósitos construidos por el poder central, donde se almacenaban bienes que servían para alimentar las mecánicas de la redistribución cusqueña.

Los quipus

Para administrar contablemente el Tawantinsuyu se utilizaron los *khipu*, las célebres cuerdas anudadas donde se podía guardar información. Es sabido que muchas veces se ha identificado la civilización con la escritura y se ha discutido mucho sobre su ausencia entre los incas, sin considerarse hasta tiempos recientes que la escritura, tal como la conocemos, es una de las formas de representación simbólica empleadas por el hombre. Los pueblos andinos, señaló una vez John H. Rowe, tuvieron sustitutos satisfactorios de la escritura en los quipus, que son en realidad un complejo sistema de registros de información.

Los quipus fueron conocidos por los cronistas, quienes hablaron detenidamente de ellos, y en general por los españoles del siglo XVI; emplearon su información —aunque sin introducirse en su compleja organización—, pues en repetidos casos hicieron que los especialistas en quipus «leyeran» la información en ellos contenida. Así, encontramos

descripciones de lo que se «tributaba» al Cusco, cómputos de la población clasificada por grupos de edad y actividades; asimismo, cuando en el siglo XVI los curacas andinos presentaron reclamaciones o solicitudes diversas alegando haber hecho entregas de bienes o de gente a los conquistadores, exhibieron y tradujeron sus quipus a los escribanos que redactaban las correspondientes informaciones en español. Alguna vez, en los inicios de la Colonia, los quipus andinos reemplazaron a los libros de registro del tributo español, cuando los mismos fueron destruidos en las contiendas entre españoles por el dominio de los Andes.

El quipu consta de una cuerda principal —sin nudos— de la cual se desprenden otras, generalmente anudadas, y de diversos colores, formas y tamaños; puede haber cuerdas sin nudos, así como también cuerdas que no se desprenden de la principal sino de una secundaria. Se entiende actualmente que los colores y quizá la forma de trenzado de las cuerdas indican el o los objetos a que se refieren, mientras que los nudos expresan las cantidades de los mismos, incluyendo el número cero. Los quipus conocidos varían sensiblemente de tamaño, los hay muy simples, y también hay ejemplares de más de mil cuerdas. Muchos de los quipus conservados en la actualidad proceden de excavaciones arqueológicas, especialmente porque en determinado momento de la colonización —especialmente en los tiempos de las campañas de extirpación de las «idolatrías» andinas— los españoles los quemaron en grandes cantidades, considerándolos asociados con las prácticas religiosas pre-cristianas que buscaban desterrar.

En los tiempos de los incas los quipus fueron utilizados así para fines contables, y no como una «escritura», aunque diversos cronistas afirmaron que en ellos se registraba, además, la memoria de los hechos de los incas. Fueron empleados con seguridad para los cómputos poblacionales, para la organización de las mitas, o trabajos por turnos, en los que participaban pobladores de numerosos grupos étnicos que

entregaban su energía humana al Tawantinsuyu; también se usaron para registrar lo almacenado en los depósitos, para contabilizar la producción, etcétera. Visiblemente, pudieron ser utilizados también para contabilizar las cantidades de energía humana entregadas bajo el régimen de la reciprocidad, no solo cuando se trataba de grandes conjuntos, sino también en asuntos de esta naturaleza entre unidades domésticas.

Una muestra de la complejidad de la información recogida en los quipus puede hallarse en las informaciones transcritas por los españoles para usarse como prueba en recursos administrativos o judiciales; en uno de ellos, elaborado en Jauja, se detalla, por ejemplo, las cantidades de cada bien que entregaron los curacas y pobladores de la región a los españoles que, comandados por Francisco Pizarro, atravesaban por primera vez el valle; añadieron las cantidades de gente que se incorporó como cargadores o auxiliares al grupo español y, finalmente, fueron añadiendo todo lo entregado voluntariamente o aquello que fue robado por los españoles a lo largo de un número de años. Ciertamente, esta contabilización de lo entregado al poder estaba relacionada con la tradición andina de darle energía humana y determinados bienes, a cambio de una redistribución, tradicional antes de la invasión española e interrumpida después de esta.

CAPÍTULO IV

La organización de la sociedad

El dualismo

Una de las características más saltantes de la organización social andina es el dualismo, cuyas raíces se originan en las relaciones de parentesco y se manifiesta en la división dualista existente en los grupos étnicos, en las zonas urbanas como el Cusco, y en el Tawantinsuyu de los incas en general; incluso cuando los cronistas recibieron las informaciones que relataban las biografías de los incas, estas los clasificaban de modo dual; fueron dos las «dinastías» cusqueñas: *Hanan Cusco* y *Urin Cusco*. El dualismo se manifestaba en la organización de los ayllus o grupos de parentesco, que aparecen agrupados en «parcialidades» *hanan* o *urin*, *alaasa* o *masaa*, *uma* o *urco*, *allauca* o *ichoc*, en distintos lugares de los Andes. Dichos términos pueden ser entendidos como 'alto-bajo', 'derecha-izquierda', 'masculino-femenino', 'dentro-fuera' e, incluso, 'cerca-lejos' y 'delante-detrás'. Cuando se trató de describir al Cusco mismo, los cronistas privilegiaron la relación alto-bajo, identificándola con los dos ámbitos en los que se dividió la ciudad sagrada de los incas, teniendo en consideración que cada uno de dichos ámbitos o mitades —*Hanan Cusco* y *Urin Cusco*— estaba representado por

una «dinastía» de gobernantes. Las informaciones de fuera del Cusco privilegian otros términos, tales son los casos de *alaasa-masaa* en las regiones de habla aymara, donde también figura *uma-urco*, en relación directa la última con la cercanía o alejamiento del agua, como ocurre en la región del lago Titicaca y sus ríos vecinos; *allauca-ichoc* 'derecha-izquierda' es más frecuente en las zonas ubicadas más al norte de los Andes.

Es difícil concretar las muchas funciones que la organización dual tenía en los Andes; lo más visible es que la misma se integraba en torno a la reciprocidad. Ello explica por qué los curacas de *hanan* y *urin* eran claramente complementarios en la organización de una mitad étnica o de un sector de la misma. Por ejemplo, entre los lupaqa de Chucuito —en las riberas del lago Titicaca— el grupo étnico en sí estaba dividido en dos ámbitos o mitades «de toda la provincia de Chucuito», cada una de las cuales era administrada por un curaca, mutuamente correspondiente al otro; Martín Cari y Martín Cusi tenían una treintena de años en 1567, cuando se inició la visita que hiciera a la región Garci Diez de San Miguel por encargo de la administración virreinal. Pertenecían entonces a cada una de las «mitades» del grupo étnico, y entre ambos lo gobernaban. Los españoles insistieron mucho en el siglo XVI en la existencia de una jerarquización que privilegiaba al curaca de *hanan*, y así desde las crónicas iniciales que se ocuparon de la población andina se indicó una supremacía dentro de la relación dual, posiblemente motivada porque los europeos de entonces solo podían concebir individualmente al poder, tal como ocurrió con el *Inka*, aunque parece prevalecer en las mismas crónicas la noción de *urin* 'antes' y *hanan* 'después', cuando de las dinastías incaicas se trata.

Si la presencia de las dos «parcialidades» —*hanan-urin*, *allauca-ichoc*, etcétera— es tan evidente como la de los curacas que las encabezaban, y estos se correspondían entre sí como las mitades mismas,

menos visible resulta la configuración territorial de las mitades, cuya delimitación es arqueológicamente difícil. Las crónicas indicaban, por ejemplo, la división del Cusco, y se encuentra dos sectores subdivididos a su vez en otros dos; lo mismo ocurre en las evidencias arqueológicas recogidas en centros como Huánuco Pampa. Si bien abundan las informaciones sobre la organización dual, la precisión física se hace más difícil en ámbitos menores, pues por ejemplo cada «cabecera» o «pueblo» de los descritos por las visitas administrativas hispánicas en Chucuito —el grupo étnico lupaqa—, estaba a su vez subdividida en nuevas mitades, lo cual hace apreciar una jerarquización de las mismas, habiendo entonces mitades que reunidas abarcan la totalidad de un grupo étnico y subdivisiones que se aprecian en cada una de las «parcialidades» que lo configuran.

Finalmente, lo único que queda en claro es la complementariedad de las mitades y la existencia de obligaciones recíprocas entre las mismas. En el caso del Cusco, los cronistas fueron acordes en señalar que las dos mitades originarias se subdividían a su vez, quedando delimitados cuatro grandes sectores que corresponden a los nombres de Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu. Los dos primeros formaban la mitad *hanan*, y los dos últimos la mitad *urin*. Dentro de la mitad *hanan* se reproducía la división, y entonces Chinchaysuyu era *hanan* con relación a Antisuyu —que eran *urin* en esa mitad—, lo propio ocurría en la mitad *urin*, donde Collasuyu era *hanan* con relación a Cuntisuyu. En consecuencia, Antisuyu y Cuntisuyu eran a su vez los respectivos sectores *urin* de cada uno de los grandes sectores o mitades del Cusco.

La dualidad es, pues, en los Andes un principio organizativo que funciona a diversos niveles, aunque no es totalmente claro todavía el alcance máximo que podía tener. *Hanan* y *urin* son opuestos y complementarios, es decir, *yanantin*, como las manos, y ello se aprecia claramente en el funcionamiento de las mitades de las unidades étnicas

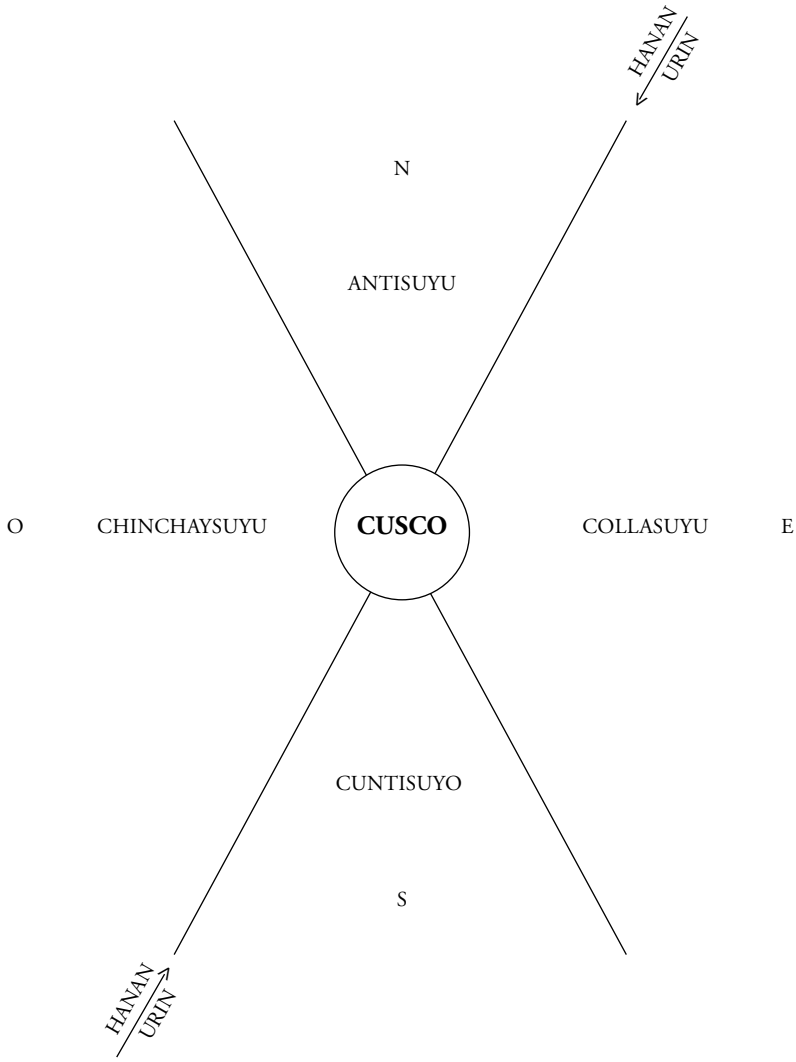
y sus respectivas subdivisiones —como se ha visto en el Cusco—, pero a la vez explicaron los propios cronistas que la noción espacial de *suyu* era multivalente: *suyu* es cada una de las cuatro partes del Cusco y del mundo, pero *suyu* es también, y por ejemplo, el ámbito que cabía cultivar a cada uno de los diversos grupos étnicos, cuyos *mittani* trabajaban en un valle grande como el de Cochabamba que, como anteriormente se vio, aparecía distribuido en los tiempos del *Inka* Huayna Cápac entre diferentes grupos étnicos del altiplano que colaboraban en una gigantesca *mitta* organizada por el *Inka*.

Se registra la aparición de las «mitades» y subdivisiones del mundo en los mitos que los cronistas recogieron; un buen ejemplo es el proporcionado por Juan de Betanzos, quien precisó:

> E como el Con Tici Viracocha hobiese ya despachado esto y ido en la manera la dicha, dicen que los dos que allí se quedaron en el pueblo de Tiaguanaco, que los envió asimismo a que llamasen y sacasen las gentes en la manera que ya habéis oído [es decir, «de las cuevas, ríos y fuentes e altas sierras»], dividiendo estos dos en esta manera: Que envió el uno por la parte y provincia de Condesuyo, que es, estando en este Tiaguanaco las espaldas do el sol sale, a la mano izquierda [...] y que lo mismo envió el otro por la parte y provincia de Andesuyo, que es a la otra manderecha, puesto en la manera dicha, las espaldas hacia do el sol sale.

De esta manera, los cuatro suyu quedan claramente identificados: el Chinchaysuyu al oeste, Antisuyu al norte, Collasuyu al este y Cuntisuyu al sur.

La jerarquía de los *suyu* estaba claramente definida, puesto que si bien Chinchaysuyu y Collasuyu eran *hanan* en su respectiva mitad, el primero pertenecía a la mitad general *hanan Cusco*, teniendo, en consecuencia, primacía. El orden de los *suyu* debió ser, entonces: 1) Chinchaysuyu, 2) Collasuyu, 3) Antisuyu y 4) Cuntisuyu. De otro lado, el cronista andino Felipe Guamán Poma de Ayala asignaba


HANAN
URIN
N
ANTISUYU
O
CHINCHAYSUYU
CUSCO
COLLASUYU
E
CUNTISUYO
S
HANAN
URIN

cuatro «señores» a Chinchaysuyu y Collasuyu, y solo dos a Antisuyu y Cuntisuyu. Ello explica que Guamán Poma reconocía la primacía de los dos sectores *hanan* —Chinchaysuyu y Collasuyu— sobre los *urin* —Antisuyu y Cuntisuyu—; a la vez, el cronista completaba el «consejo real» conformado por dichos «señores» con *dos incas*, uno *hanan Cusco* y otro *urin Cusco*. Daba así, la imagen clara del dualismo en todo nivel, hasta en el del *Inka*.

Como los propios cronistas indicaron, el Cusco incaico incluía dentro de cada *suyu* un número de *ceques* o líneas imaginarias que atravesaban las *waq'a* o lugares sagrados que cronistas iniciales denominaron adoratorios y de cuyo estudio se han elaborado propuestas para entender la organización social del Cusco. Las *panaqa* o grupos de parentesco de los incas y los ayllus cusqueños aparecen jerarquizados y relacionados entre sí por los matrimonios de los propios incas. Se propone que estaban jerarquizados en tres grupos: Collana, Payán y Cayao, que señalaban distintos grados de parentesco; los incas fundadores de panacas corresponden a los grupos Collana, las panacas mismas a los Payán y los ayllus cusqueños a los *ceques* Cayao. La propuesta elaborada por R. T. Zuidema asumió entonces principios dualistas —división de dos y cuatro— y una «tripartición»; se espera aún un debate creador en torno de la misma.

El *Inka*

Presentado en las crónicas como «hijo del Sol», fue interpretado por los españoles como un rey a la europea, entonces monárquico, individual. Pero las propias crónicas y la documentación local indican claramente una dualidad en la autoridad. En la versión de Betanzos, el propio Cusco aparecía fundado por Ayar Manco y Ayar Auca, y no hay razón específica para suponer que la organización dual del Cusco —*hanan* y *urin*— no requiriera de *dos* autoridades como ocurría

con todos los grupos étnicos registrados en la documentación. Al incorporar los españoles la noción de una autoridad única —rey—, se privilegió visiblemente a las autoridades de *hanan*, aunque en el caso del Cusco incaico se presentó a las parcialidades *urin* y *hanan* como «dinastías» secuentes, estando los incas de *hanan* en el poder cuando se produjo la invasión española.

Las propias crónicas proporcionan sin embargo noticias de una autoridad entendida como una dualidad, tanto en el Cusco incaico como en los curacazgos de las diversas regiones de los Andes, e incluso los relatos de las crónicas suelen presentar dos jefes militares en muchas de las expediciones de conquista. De la misma forma, los cronistas colocaron a los incas en dos dinastías secuentes y jerarquizaron a los curacas bajo la denominación de curaca principal y «segunda persona»; este podría ser un criterio hispánico, como puede verse en un autor como Pedro Pizarro, quien presentaba a Francisco Pizarro como «capitán general» de la hueste y a Diego de Almagro como su «segunda persona», es decir, un lugarteniente. De otro lado, las crónicas recogieron información que hacía ver un conflicto, que bien podía ser ritual, cuando cada *Inka* accedía al poder, por ello, autores como María Rostworowski de Diez Canseco han propuesto la fórmula de un «correinado» entre dos incas como parte del proceso de selección para el acceso final al poder.

El *Inka* es presentado en las crónicas como un ser sagrado, que sacralizaba todo aquello que entraba en contacto con él; es un mediador entre los diferentes planos del mundo y, en buena cuenta, el «sol de la tierra», de modo que su poder sobrepasaba el solo ámbito del poder político. Ello conlleva que *Inka* sea un término que no se reduzca a la significación de «rey», sino que tenga un sentido mucho más amplio y variado.

José María Arguedas anotó alguna vez que *Inka* era equivalente a «modelo originante de todo ser», es decir, un arquetipo. De otro lado,

enqa, en aymara, es también un principio generador y vital. Como administrador de los mayores regímenes redistributivos, el *Inka* podía ser presentado en la tradición oral andina como el divulgador o donador del maíz —aparte de otros productos: coca, *mullu*, agua, etcétera— y, en tanto organizador de amplios sistemas de *mitta*, podía asimismo presentársele como el que disponía que las piedras debían ordenarse en paredes por sí mismas. Véase la siguiente versión oral que recogí en la década de 1970 en el valle del río Colca (Arequipa):

> Inkarripa camachisca pachamama santa tierra. Por eso nosotros hasta la fecha creemos que Inkarrí dizque era como dios milagroso, que cuando se necesitaba agua, Inkarrí decía: "que haya agua en este sitio". Y salía el agua. En ese instante salía un ojito de agua. Quería construir chacras, o sea andenes [y] se construían de por sí, las piedras se pircaban, se formaban andenes por si solos [*pirqa* significa 'pared'].
>
> Dicen que en Callalli, por la parte alta, el Inkarrí en un tiempo bajaba por esta región, comenzando por Callalli. En Callalli los ayllus estimaban bastante al Inka: Callalli, Sibayo [...] Y les dejaba el *Inka* tan solamente leña y ganado, porque como era tan alto no podían tener sembríos: leña y pasto mayormente les dejaba. A los de Sibayo les daba en el mar, o sea en las lomas [donde] tienen sus propiedades, digamos. Cada año hasta la fecha van a pescar y traer esas verduras: qochayuyo ['algas'] dicen.
>
> El *Inka* con los ayllus de Callalli y mayormente de Sibayo bajaba hasta Chivay. En Chivay les daba agua; después [les] ha dejado tan solo sarasenqa, el desecho del maíz. Por eso no tiene maíz Chivay.
>
> Llegaron a Yanque, donde los curacas eran rebeldes, bravos, casi no querían respetar al *Inka*. Por eso no tienen agua [en Yanque]; sin embargo les dejó [¿por azar?, ¿se le cayó?] un granito de maíz, y ya produce, pues. Hay chacras de maíz.
>
> Después bajó hasta Cabanaconde. En Cabanaconde les dejó un choclo íntegro. Es por eso que en Cabanaconde hay bastante maíz.

Esta versión nos informa particularmente sobre las condiciones del *Inka* como dador de tecnología: el *Inka* ordena a las piedras que se transformen en andenes, produce agua, da a la gente ganado y maíz; todas ellas son actividades relacionadas directamente con la redistribución que el Tawantinsuyu organizaba. De otro lado, el mito describe las condiciones ecológicas del área: donde el *Inka* distribuye ganado y pastos es en la *puna* de Sibayo y Callalli, en torno a los 4,000 m.s.n.m., mientras que la distribución del maíz ocurre precisamente en Cabanaconde, donde la ecología es apropiada y donde también recogí otras versiones orales que hablan de la organización de una *mitta* incaica destinada a la producción masiva del maíz. Cosa importante que la versión registra: Yanque es el punto más alto donde se siembra maíz en el valle.

Bajo la inevitable influencia de los criterios europeos de la época, los cronistas transformaron al *Inka* en un rey a la europea, que accedía al poder por medio de un sistema de herencia basado en la primogenitura y la legitimidad originada en un matrimonio monógamo y entre «hermanos». Cada *Inka* aparece en las crónicas como jefe de una de las panacas o grupos de parentesco de la élite cusqueña, y debe entenderse que todas ellas funcionaron simultáneamente. El *Inka* era designado mediante un complejo ritual a través del cual el Sol —*Inti*— lo nominaba. El cronista andino Felipe Guamán Poma de Ayala afirmó: «para ser Rey Cápac Apo Ynga le ha de llamar en el templo su padre el sol y nombrarle para que sea rrey y no miraban si es mayor o menor, sino al quien fuera elegido por el sol». Otros cronistas españoles incidieron también en que la calidad de *Inka* se alcanzaba por medio de una designación ritual a través de la cual se manifestaba la divinidad. El *Inka* era así un dios que debía ser llevado en andas, pues si su poder entraba en contacto con la tierra podía producir catástrofes, dada la fuerza divina que de él emanaba. Es difícil, al estado actual de las investigaciones relacionar adecuadamente

esta imagen del *Inka* con la información acerca de la dualidad en la autoridad andina.

El ritual de desplazamiento del *Inka* puede apreciarse en la siguiente descripción de Francisco de Xerez, quien publicó su *Verdadera relación de la conquista del Perú y la Provincia del Cuzco llamada Nueva Castilla*, en 1534. Afirmó Xerez que cuando Atahualpa iba a ingresar a la plaza de Cajamarca, donde fue apresado por los españoles, iba precedido por:

> un escuadrón de indios vestidos de una librea de colores a manera de escaques [es decir, con dibujo a cuadros, como un tablero de ajedrez]; estos venían quitando las pajas del suelo y barriendo el camino. Tras estos venían otras tres escuadras vestidos de otra manera, todos cantando y bailando. Luego venía mucha gente con armaduras, patenas y coronas de oro y plata. Entre estos venía Atabalipa en una litera aforrada de plumas de papagayos de muchos colores, guarnecida con chapas de oro y plata.

Otras descripciones de la época añadían trompeteros. De esta forma, el desplazamiento del *Inka* era claramente un ritual complejo solo entendible por su calidad sagrada.

El *Inka* aparece en las crónicas como un mediador en gran escala, interviniendo como tal en los conflictos étnicos; de esta manera, el *Inka* se comporta igual que un curaca, aunque en un nivel superior. El *Inka* media y negocia con los otros dioses andinos, pues los mitos recogidos por algunos autores en la sierra central del Perú —especialmente por el clérigo Francisco de Avila, conocido extirpador de «idolatrías» andinas— lo presentan negociando con otras divinidades, concertando alianzas, solicitando y otorgando su ayuda para las conquistas. A lo largo de sus expediciones por el territorio andino, relatadas por las crónicas, el *Inka* aparece también repartiendo bienes que tenían el más alto valor y prestigio entre la población, por ejemplo ropa de lana, maíz, coca y *mullu*.

Las crónicas dejan entrever que el gobierno del *Inka* había proporcionado a los Andes una suerte de *pax incaica*; ello es relativo. Lo que parece más probable es una continua tensión entre el consenso obtenido por la redistribución y el conflicto que ocurría cuando aquella no funcionaba. Este es un punto que requiere de mayores estudios.

El *Inka* contraía matrimonio con mujeres de los grupos de parentesco cusqueños, y las crónicas destacan que la «esposa principal» o *Coya* pertenecía al mismo grupo o panaca del gobernante; por ello era considerada su hermana. Pero el *Inka* se casaba también con mujeres pertenecientes a los diversos grupos étnicos incorporados al Tawantinsuyu; esta era una manera de emparentar con el grupo y generar en consecuencia una relación de reciprocidad específica.

Símbolo del Tawantinsuyu para los cronistas y, ciertamente, origen de formas de vida para la tradición oral de la gente andina, que lo considera uno de sus dioses ordenadores, el *Inka* —o su concepto ideal— se transformó después del siglo XVI en un héroe mesiánico, de cuya resurrección dependía la restauración del cosmos andino desintegrado por la invasión española.

La élite cusqueña

Los cronistas se preocuparon mucho por precisar la presencia de una nobleza incaica e, igualmente a lo ocurrido con otros casos, la presentaron a la manera europea. «Nobles» son en las crónicas los parientes del gobernante y los de sus predecesores, lo cual transformaba en tales nobles a todos los miembros de las panacas cusqueñas, puesto que cada *Inka* daba lugar a la formación de una de ellas. Pero en el Cusco no solo había panacas, sino también ayllus, lo que hace presumir otra forma de jerarquización. Las panacas eran las siguientes:

1) Chima panaca	Manco Cápac
2) Raura panaca	Sinchi Roca
3) Hauayñin panaca	Lloque Yupanqui
4) Usca Mayta panaca	Mayta Cápac
5) Apu Mayta panaca	Cápac Yupanqui
6) Vicaquirao panaca	Inca Roca
7) Aucaylli panaca	Yahuar Huaca
8) Sucsu panaca	Viracocha
9) Iñaca panaca	Pachacuti
10) Cápac Ayllu	Tupa Inca Yupanqui
11) Tumipampa	Huayna Cápac

La propia lista anterior, así como las relaciones entre panacas y la lista de *Coyas* o «mujeres principales» de los incas, ofrecen sin duda muchos problemas, puesto que es posible discutir si las panacas son originalmente simultáneas o si, como prefieren decir las crónicas, fueron apareciendo como consecuencia de la ascensión al poder de cada *Inka*.

Los miembros de las panacas formaban la élite cusqueña o incaica, pero puede decirse también que todo habitante de la ciudad la conformaba, pues el Cusco era una ciudad sagrada y otorgaba esta calidad a los que en ella residían; este es un punto reconocido no solo por los cronistas sino por escritores posteriores, inclusive hasta del siglo XVIII. Distinguieron los cronistas entre los miembros natos de la élite —los parientes de los incas, pertenecientes a las panacas, llamados nobles «de sangre»— y los denominados «incas de privilegio», que eran aquellos ennoblecidos por el *Inka* en premio a servicios prestados. Quizá sea mejor diferenciar, además, a los que pertenecían a las panacas —ayllus reales— de aquellos que formaban parte de los ayllus cusqueños que no tenían la denominación o categoría de panaca, así como también de aquellos que eran incorporados a la

élite en cada grupo étnico que ingresaba bajo el dominio de los incas: estos conformarían las tantas veces mencionada burocracia, y habrían tenido a su cargo las funciones del Tawantinsuyu en expansión.

Baste recordar los nombres de algunos funcionarios que registran más frecuentemente las crónicas *Tocricuc* —gobernador incaico en una región—, *Michiq* —identificado por los cronistas como teniente de gobernador—, *Tucuyricuc*, un funcionario que actuaba, al decir de los cronistas, como un inspector —«ojos y oídos del *Inka*»—, mientras viajaba por las diferentes regiones del Tawantinsuyu; no solo recogía información, sino que tenía autoridad para resolver problemas y conflictos locales. Finalmente, el *Quipucamayuq*, identificado como el especialista en el manejo de los quipus o instrumentos contables. Naturalmente, las crónicas identificaron frecuentemente a los funcionarios incaicos con sus equivalentes españoles.

Otros funcionarios o «especialistas» de diferente naturaleza serían los *Cápaq Ñan Tocricuq*, encargados de la administración de los caminos del Tawantinsuyu. Podría pensárseles como dirigentes de su construcción y mantenimiento. Por cierto, no debe olvidarse en una enumeración a los *Qollqa Kamayuq*, encargados de la administración de los depósitos.

Las crónicas mencionan otros funcionarios específicos similares, como aquellos encargados del cuidado de los puentes existentes a lo largo de los caminos incaicos. Todos estos cargos parecerían, sin embargo, asimilables al régimen de la *mitta*. De otro lado, existían mensajeros o chasquis; estos transmitían noticias corriendo a lo largo de los caminos, en jornadas calculadas y bajo un régimen de postas, para lo cual había *tampu*, quizá distintos a aquellos que incluían depósitos e instalaciones para el hospedaje de viajeros y avituallamiento de tropas; en los aposentos para chasquis había dotaciones en permanente alerta. Las crónicas señalan que había un tipo de chasqui que llevaba pescado fresco al gobernante cusqueño, desde la orilla del

mar; no se sabe si eran los mismos que llevaban noticias u órdenes. Los chasquis mantuvieron sus funciones hasta mucho tiempo después de la invasión española.

Un tipo de funcionario muy especial era el *amauta*, al que las crónicas señalan como maestro o sabio especializado en la enseñanza de la élite, aunque algunas informaciones lo asemejan a los adivinos o ciertos tipos de sacerdotes. Ejercían sus funciones en el *Yachaywasi*, término frecuentemente traducido como «escuela» en las crónicas. Vinculados sin duda con la enseñanza, se menciona también la existencia de historiadores oficiales que transmitían de manera muy posiblemente ritual la memoria oral; las crónicas indican que a la ascensión de cada gobernante al poder, relataban los fastos de su antecesor.

Se puede concluir que en la expansión del Tawantinsuyu no puede afirmarse que los curacas formaran parte automáticamente de la administración incaica, aunque es evidente que se relacionaban con ella; de hecho, en algunas regiones altamente documentadas se aprecia una visible diferencia entre aquellos curacas que ingresaban a una categoría especial de la élite, vinculándose con el propio *Inka*, —como los curacas de Chucuito, en la ribera suroeste del Titicaca—, mientras que los señores étnicos vecinos no siempre gozaban de las mismas prerrogativas. Tampoco es visible que todos los curacas fueran nombrados por el *Inka*, al contrario, queda suficiente evidencia de que las formas de acceso al poder étnico no dependían del gobernante cusqueño, sino de pautas establecidas y constantes, en funcionamiento en cada grupo étnico. A lo más, puede decirse que el *Inka* «confirmaría» las decisiones étnicas que, previamente, habían llevado a la designación de autoridades. Dicha confirmación era ritual.

Había una diferencia marcada entre los miembros de la élite cusqueña pertenecientes a las panacas, llamados «orejones» por los cronistas, pues llevaban orejeras como símbolo de su especial rango,

y los miembros de las dirigencias locales; entre los últimos hay que distinguir, además, aquellos que estaban plenamente incorporados al Tawantinsuyu y los que no lo estaban, posiblemente por haber sido sometidos luego de cruentas luchas o haberse rebelado contra el *Inka*. Finalmente, debe destacarse que la administración incaica y la de los curacas era convergente y funcionaba sobre los mismos principios, por ejemplo, el manejo de las reciprocidades y la administración de la redistribución.

Con la expansión del Tawantinsuyu debió crecer la influencia de las élites locales no cusqueñas y aumentar las formas de incorporación a la mecánica administrativa de los incas. Coincide con los momentos finales de las conquistas incaicas el aumento de la mano de obra dedicada permanentemente al poder central —*yanacuna* del *Inka*, por ejemplo— y es posible que, como han sugerido algunos autores —por ejemplo J. V. Murra— hacia los tiempos finales del Tawantinsuyu, los *yana* empezaron a pesar de manera distinta al incrementarse su número y crecer, por consiguiente, la cantidad de energía humana de que permanentemente podía disponer el poder. Es visible también que las élites locales —cuya organización es incierta, al margen de los curacazgos— pudo entrar en conflicto con la élite central cusqueña, tal como se apareció en la guerra entre Huáscar y Atahualpa, cuyas acciones se hallaban en pleno desarrollo cuando los españoles arribaron a los Andes.

El curaca: señor étnico

Las crónicas del siglo XVI presentaron a los curacas bajo el nombre de «caciques», empleando una palabra antillana llegada a los Andes a través de México, y los identificaron como «señores de vasallos», a la manera feudal. De allí parten muchas confusiones acerca de los curacas, pues las crónicas mencionaron también que eran nombrados

o confirmados por el *Inka* del Cusco. Informaciones de los mismos cronistas y de otros documentos del siglo XVI precisan mejor que la generalidad de los curacas eran nombrados a través de un procedimiento ritual en su propio grupo étnico y que, cuando estaban en funciones, eran también personajes sagrados; por ello debían ser llevados en andas y se relacionaban con las huacas, también sus movimientos se realizaban dentro de un complejo ritual similar al del *Inka*. No parece, entonces, correcto que todos los curacas fueran funcionarios del Tawantinsuyu, y es posible que la imagen de una frondosa burocracia presentada en las crónicas sea más bien la transposición de una tendencia que se estaba generalizando en el creciente imperio español del siglo XVI.

Es claro que la autoridad del curaca se extendía sobre un grupo étnico, si bien las autoridades de estos eran dos, un curaca de *hanan* y otro de *urin*, pero se denominaba también curacas a las autoridades étnicas menores, de «parcialidad» o «cabecera», como se llamó en el siglo XVI a los pueblos importantes. Las crónicas presentaron una jerarquía de autoridades administrativas organizada decimalmente:

Pisca Camáyoc	5 familias
Chunca Camáyoc	10 familias
Pisca Chunca Camáyoc	50 familias
Pachaca Camáyoc	100 familias
Pisca Pachaca Camáyoc	500 familias
Guaranca Camáyoc	1000 familias
Pisca Guaranca Camáyoc	5000 familias
Hunu Camáyoc	10000 familias

Se ha presentado esta lista de autoridades como base fundamental de una estructura burocrática, y algunos autores dicen que a partir

del jefe de cien familias eran llamados curaca. Sin embargo, parece más seguro que la anterior relación respondiera más a las necesidades de un cómputo poblacional, fundamental para la *mitta*, que a una jerarquía administrativa. Las visitas del siglo XVI dejan ver que las mitades que existían a nivel de un grupo étnico y a nivel de las parcialidades del mismo no eran necesariamente equivalentes en número de pobladores. De otro lado, el término camáyoc —*Kamayuq*— se refiere a cualquier autoridad en el momento de ejercer una función determinada.

Se mencionó anteriormente que no todos los curacas eran nombrados por medio de un ritual dentro de su propio grupo. Hubo otro tipo de curacas que sí formaba parte directamente de la estructura administrativa de los incas. Tal es el caso de aquellos que regían a los *mitmaqkuna* incaicos o los que tenían autoridad sobre los grupos de *yana* —dependientes de la autoridad, en este caso del *Inka*—; incluso hay situaciones documentadas en las cuales un *yana* del *Inka* funcionaba como autoridad sobre una población que no era *yana*, y es evidente asimismo que las guarniciones de frontera disponían de autoridades nombradas por el gobierno central del Cusco. De otro lado, la documentación del siglo XVI presenta a los curacas de cada mitad de un grupo étnico como pertenecientes al mismo grupo de edad; ello es posible solo si los dos curacas que correspondían a cada mitad o parcialidad eran elegidos a la vez, de modo que es probable que a la muerte de uno de los dos curacas de un grupo fueran reemplazados ambos, quedando el sobreviviente del dúo previo en una situación especial, quizá de supremo mediador o consejero dentro del grupo.

No está totalmente claro si todos los curacas ejercían su autoridad sobre los depósitos organizados por la administración incaica, pero sí es evidente que administraban aquellos otros que dependían de las *mittas* internas del grupo. Es posible que en los grandes centros

administrativos construidos por el Tawantinsuyu para el ejercicio de la redistribución, hubiera funcionarios especializados en el control de las *mitta* que en ellos se llevaban a cabo, de la misma manera que especialistas contables —*khipukamayuq*— que tenían a su cargo la contabilidad de aquello que ingresaba o salía de los depósitos.

El curaca, en suma, es más claramente identificable con una autoridad étnica, entre cuyas funciones se encontraba la administración de los bienes comunales —*sapsi*— y el control de la energía humana empleada para finalidades redistributivas, por ello organizaba, por ejemplo, las tareas necesarias para la obtención de recursos en áreas lejanas o ecologías diferentes. Mediaba también el curaca entre los diversos grupos familiares incorporados en las mecánicas recíprocas y, aparentemente, llevaba la cuenta de las reciprocidades, interviniendo para zanjar las diferencias originadas en los propios vínculos y obligaciones de reciprocidad. La autoridad del curaca derivaba fundamentalmente de su función religiosa, que lo llevaba a presidir los rituales y ceremonias, así como a servir de intermediario con las divinidades locales, encabezando, entonces, los rituales agrarios y los demás que configuraban el calendario sagrado de la población. Finalmente, durante el Tawantinsuyu, el curaca ejercía como medio de comunicación entre la autoridad cusqueña y su propio grupo; esto último explica por qué el *Inka* buscaba emparentar con los curacas, contrayendo matrimonio con mujeres de su familia, por ejemplo, de manera de generar una vinculación recíproca entre ellos.

Administración incaica y local

Las crónicas dejaron la impresión de una administración incaica altamente centralizada, que funcionaba en todo el extenso territorio del Tawantinsuyu. Como escribían para lectores principalmente —si no únicamente— europeos, los cronistas debieron ofrecer una imagen de

América, en este caso de los Andes, que pudiera ingresar fácilmente dentro de los conceptos y categorías que los europeos conocían. Por ello presentaron no solo un gobierno monárquico, organizado de acuerdo a pautas europeas, sino que afirmaron la existencia de un Consejo Real, que algunos cronistas dijeron que había estado conformado por los jefes de cada *suyu*, cada uno de los cuales era denominado *Suyuyuc Apu* —«señor» de un *suyu*—, y asimilado en las crónicas a un virrey español. Otros, como Guamán Poma, indicaron la existencia de un consejo constituido por doce autoridades y presidido por dos incas, uno de *Hanan Cusco* y otro de *Urin Cusco*; cuatro autoridades correspondían al Chinchaysuyu, otras tantas al Collasuyu, dos al Antisuyu y, finalmente, dos al Cuntisuyu. El propio Guamán Poma señaló que dicho consejo era similar en sus funciones al Consejo de Castilla, es decir, que conformaba un cuerpo de administradores y asesores de la más alta esfera del poder incaico.

Cada *suyu* había estado regido durante los incas por una autoridad dependiente del *Inka*, quien tenía mando sobre los *Hunu Camayoc*, que regían los grupos de mil familias. No se ha logrado, como se dijo, una explicación satisfactoria de este sistema organizado sobre la división decimal de la población, y hoy se sugiere que el mismo tenía funciones más claramente censales que administrativas.

Pero las mismas crónicas y los documentos coloniales proporcionan informaciones de interés para apreciar cómo se administraba el Tawantinsuyu. La base de la organización mantenía el funcionamiento de los curacas y de los grupos étnicos incorporados al «imperio de los incas», sometidos a una administración que los cronistas supusieron centralizada, conformada principalmente por miembros de la élite cusqueña. Lo más visible es que el eje de esta administración giraba alrededor del control de la energía humana, que hacia posible la redistribución ejercida por el poder; en ello intervenían activamente los curacas. De igual manera y en mayor escala que los curacas,

el *Inka* debía ser «generoso» y distribuir bienes esenciales entre la población; para ello requería de crecientes cantidades de mano de obra y los documentos coloniales tempranos informan que toda la contribución al *Inka* consistía en gente para cumplir determinadas tareas. Por ejemplo, en Huánuco, los curacas del área proporcionaron en 1549 la siguiente información acerca de lo que el grupo étnico chupaychu entregaba al *Inka*:

> Fueles preguntado que en tiempo de los yngas qué indios echaban a las minas de oro dijeron que de cada cien indios echaban tres indios y tres indias y que lo sacaban todo el año y que el oro que sacaban lo llevaban al Cuzco y asimismo sesenta indios y sesenta indias para que sacasen plata todo el año y lo sacaban en los Yaros y la llevaban al Cuzco.
>
> Fueles preguntado que servicio hacía esta dicha provincia de los chupachos al ynga en el Cuzco y fuera de él a la continua y dijeron se quedaban en el Cuzco a la continua cuatrocientos indios e indias para hacer paredes y si se moría alguno daban oro [*sic*, por *otro*].
>
> Más daban cuatrocientos indios para sembrar chácaras en el Cuzco para que comiese la gente y hacer su camarico.
>
> Más para yanaconas de Guaynacava ciento cincuenta indios a la continua.
>
> Más para la guarda del cuerpo de Topa Ynga Yupangue después de muerto ciento cincuenta indios a la continua.
>
> Más para la guarda de sus armas diez yanaconas.
>
> Más para la guarda de los chachapoyas doscientos indios.
>
> Más para guarda de Quito doscientos indios.
>
> Más para la guarda del cuerpo de Guaynacava despues de muerto veinte indios.
>
> Más para hacer plumas ciento veinte indios.

Más para sacar miel sesenta indios.

Más daban para cumbicus cuatrocientos indios.

Más para hacer tinturas y colores cuarenta indios.

Más para guardar las ovejas doscientos cuarenta indios.

Más le daban para guarda de las chácaras que tenían en todo este valle cuarenta indios y el maíz de ellas llevaban la mayor parte al Cuzco y lo demás a los depósitos.

Más daban cuarenta indios para sembrar ají el cual llevaban al Cuzco.

Más daban para hacer sal unas veces sesenta indios y otras cuarenta y cincuenta.

Más daban sesenta indios para hacer la coca la cual coca llevaban al Cuzco y a los depósitos de Guánuco y unas veces llevaban doscientos costales y otras cuarenta.

Más daban cuarenta indios para que anduviesen con la persona del ynga a tomar venados.

Más daban cuarenta indios para hacer suelas y las llevaban al Cuzco y a los depósitos.

Más daban cuarenta carpinteros para hacer platos y escudillas y otras cosas para el ynga y lo llevaban al Cuzco.

Más daban cuarenta olleros para hacer ollas y las llevaban a Guánuco.

Más daban sesenta y ocho indios para guarda del tambo de Guánuco.

Más daban ochenta indios para llevar las cargas de Tanto a Bonbón y de Sutin Cancha hasta Tambo.

Más daban cuarenta indios para guarda de las indias del ynga.

Más daban para ir con la persona del ynga y para las hamacas quinientos indios e iban a Quito o a otras partes.

Más daban quinientos indios para sembrar y otras cosas sin salir de sus tierras.

La lista anterior, claramente explícita, proporciona informaciones no solamente acerca de lo que se entregaba al *Inka*, todo ello en energía humana, para hacer cosas o tareas específicas, lo que subraya que la población no entregaba cosa ninguna de su personal producción. Pero, además, hay otra cuestión importante: debe distinguirse entre las tareas enumeradas aquellas que eran permanentes de las que podían ejecutarse en un plazo breve o aun ocasionalmente, esto es importante porque el número de pobladores involucrados en esta lista es mayor que el de «jefes de unidad doméstica» que tenía el grupo étnico de los chupaychu en condiciones de «tributar». Da indicios, además, la lista anterior de que los propios curacas eran encargados de la administración de la indicada mano de obra, salvo en aquellos casos en que la misma era enviada al Cusco o a otros lugares. Distinguíase de esta manera la administración, por ejemplo, de los depósitos centrales, de aquellos que estaban ubicados en el ámbito de la unidad étnica. Sin embargo, los depósitos del *Inka* no se hallaban todos en el Cusco, sino que se encontraban distribuidos por diversos lugares del área andina, por ejemplo en los centros administrativos como Huánuco Pampa, mencionado en el documento; en estos centros administrativos es visible la existencia de personal permanente dedicado a la administración de la mano de obra que en ellos laboraba —*mittani*— y a la vigilancia del centro mismo y sus depósitos. Ya se ha mencionado anteriormente que es discutible la existencia de una amplia burocracia, pero es indudable que buena parte de la élite cusqueña cumplía tareas administrativas, como aparece en las crónicas.

La población y la política poblacional

Los cálculos demográficos para el área andina anterior a la invasión española han sido sumamente variados. Inicialmente se pensaba que el número de habitantes del Tawantinsuyu había sido bajo, pero las

más recientes investigaciones calculan aproximadamente entre nueve y quince millones de habitantes, pudiendo ser incluso algo mayor la cifra. Todo cálculo es aproximado, puesto que se realiza sobre la base de los estimados hechos durante la Colonia inicial y la disminución de la población originada en la crisis demográfica que asoló los Andes a partir del siglo XVI.

Las crónicas mencionan que la población andina estaba administrada por el Tawantinsuyu de modo tal que este podía movilizar pobladores para lograr una mejor distribución de la gente de acuerdo con los recursos que cada región podía proporcionar. Concuerdan las crónicas en que estos pobladores transplantados desde sus lugares originarios a distintas zonas eran llamados *mitmaqkuna*; asimismo, distinguen las propias crónicas los *mitmaqkuna* originados en la necesidad de poblar una región y, en consecuencia, explotar mejor sus recursos, de aquellos grupos poblacionales movilizados con finalidades estratégicas de colonización fronteriza o a ocupar áreas que, quizá por haber sido incorporadas recientemente al Tawantinsuyu o por haber ocurrido en ellas sublevaciones, debían estar en mayor contacto con gente «más leal» al poder central, que bien podía servir como un positivo elemento de control que no excluía la presencia simultánea de guarniciones estrictamente militares. Es difícil calcular el número de *mitmaqkuna*, el cual variaba con seguridad según su función política o económica. Los *mitmaqkuna* no fueron creación de los incas; antes que ellos los distintos grupos étnicos mantenían grupos variables de *mitmaqkuna* en diversas áreas, y es posible que muchos de ellos estuvieran destinados a mantener el control sobre zonas alejadas de los centros nucleares de cada grupo étnico, en las cuales el mismo ejercía tareas agrícolas o ganaderas, pues dichas «colonias» ecológicas estaban destinadas a diversificar la producción.

Si los *mitmaqkuna* enviados por los grupos étnicos tenían actividades principalmente relacionadas con el control ecológico, los que

dependían del Tawantinsuyu tenían funciones más amplias, algunas de las cuales han sido ya enumeradas. Todos eran separados de su grupo de parentesco originario, pero es más probable que los primeros mantuvieran sus relaciones originarias e incluso sus derechos a la redistribución; en cambio los *mitmaqkuna* del *Inka* parecen haber constituido comunidades importantes de pobladores transplantados, que aun después de producida la invasión española mantenían su identificación como *mitmas* del *Inka*, constituyendo grupos aparte de la población.

Otro tipo de poblaciones transplantadas o extraídas de los grupos étnicos eran los *yanakuna*, a los cuales las crónicas identificaron con ligereza como esclavos. Se ha probado la existencia de *yanas* de los grupos étnicos, quienes tenían a su cargo específicas tareas productivas que requerían dedicación a tiempo completo. Recientemente se ha propuesto que la raíz *yana* tiene mayor relación con interdependencia —*yanantin* significaría entonces 'opuestos y complementarios'— que con una relación de dependencia similar a la esclavitud; dentro de esta línea, *yana* lleva a una situación en la cual se ejerce una interdependencia bajo los patrones de la reciprocidad. Si ello es correcto, las relaciones de este tipo podrían ser simétricas o asimétricas, como en el caso de la reciprocidad propiamente dicha. Si un *yana* depende de la reciprocidad, puede ser considerado como parte de obligaciones temporales, mientras dure la obligación recíproca o en el tiempo que demore cumplirla; esto sería válido para ciertas relaciones dentro de los grupos étnicos, aunque la mejor información habla de *yanakuna* entregados a los curacas para el cumplimiento de tareas diversas, pastoreo por ejemplo. Los *yanas* dependientes de los curacas y especialmente los que dependían de la autoridad central del Tawantinsuyu corresponderían entonces a la reciprocidad asimétrica y eran, en este caso, permanentes.

Los *yanas* sometidos a la autoridad cumplían las tareas que esta les

asignaba. Se ha señalado que durante los años finales del Tawantinsuyu creció su número, y se sabe que parte de ellos estaba dedicado a cultivar las tierras productoras de maíz del valle de Yucay, área importante cuya producción se destinaba a la alimentación de las *panaqa* cusqueñas, aunque también es muy probable que cuando menos parte de su producción estuviera dedicada a la redistribución que el *Inka* ejercía. A pesar de ello los especialistas han calculado una baja proporción de *yanas* en los tiempos del Tawantinsuyu —1% en el caso de los lupaqa de Chucuito—, aunque dichas cifras se refieran a un grupo étnico y no al Tawantinsuyu propiamente dicho. Finalmente, los *yanas* parecen haber sido considerados como «especialistas» y, en tanto dependían directamente del poder, podían ser trasladados siempre bajo control a regiones distantes; los mencionados *yanas* de Yucay, por ejemplo, provenían de la lejana zona del Cañar, en el actual Ecuador.

Los *yanas* no eran únicamente quienes realizaban trabajos como los indicados, también había *yanas* que eran curacas y funcionarios; ello explica la complejidad del término y su alcance variable. De hecho, los cronistas indican que el *Inka* solía repartir entre sus *yanas* a las *aqlla* o mujeres escogidas; se ve así que la relación de *yana* no impedía un alto *status* social y, como he dicho, podía considerarse *yana* del *Inka* a todo dependiente —incluso funcionario— de la autoridad cusqueña. Ciertamente que los *yanas* del *Inka* podían ser considerados incluso como privilegiados dentro del sistema, puesto que estaban excluidos de toda otra obligación y eran mantenidos por el aparato cusqueño en forma directa.

Es visible que en la política poblacional incaica intervenían otros factores y diversos elementos de control. Entre los primeros destacan los movimientos temporales de población destinados al cumplimiento de *mitta* del Tawantinsuyu. Anteriormente mencioné situaciones como la derivada de la gigantesca *mitta* incaica organizada en Cochabamba, y en la cual participaban pobladores de los diversos grupos

del altiplano Perú-boliviano cuya tarea estaba vinculada al sembrío del maíz. En casos como este debían incluirse también *mitmaqkuna* de los diversos grupos involucrados, los que permanecían en Cochabamba para vigilar los sembríos y controlar los depósitos. Entre los elementos de control para los movimientos de mano de obra debe considerarse a los *khipu*, explicados en el capítulo anterior.

Las crónicas del siglo XVI dan temprana noticia de las *aqlla*, generalmente calificadas como «mujeres escogidas» del Sol o del *Inka*. Configurada la institución por los cronistas iniciales, se informó que eran entregadas a los españoles —posiblemente para iniciar relaciones de reciprocidad derivadas de nuevas relaciones de parentesco, aunque los españoles las recibieron como simples presentes—; a la vez, las crónicas las caracterizaron como una especie de monjas. Las propias crónicas mencionan que las *aqlla* estaban destinadas al cumplimiento de diversas funciones de culto y que entre ellas se escogía a las «mujeres secundarias» del *Inka*; asimismo este podía escoger entre ellas algunas para entregarlas a los miembros de la élite, a los generales victoriosos o incluso a aquellos curacas que deseaba privilegiar. No se discute el papel ritual de las *aqlla*, pero es claro que se trataba de personas desvinculadas de su grupo de parentesco. Véase, por ejemplo, la descripción que de ellas hizo el licenciado Hernando de Santillán en su *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*, escrita hacia 1563:

> [en cada grupo étnico, los incas] tomaban muchas mujeres de las mas principales, hijas de señores y de sus hermanos y hermanas, y otras señalaba para el sol, las que le parescían, a las cuales llamaba induguarmi [*Inti warmi*, 'mujeres del Sol']; mandábales hacer casa particular donde estaban con mucho recogimiento con sus porteros; estaban allí siempre haciendo ropa y otros servicios para el Sol; y otras aplicaba para las guacas por la misma orden; y a las que aplicaba para sí también las mandaba hacer casa, y les daba servicio y mandaba

> que hiciesen ropa para su persona y a su medida: a estas llamaban mamaconas; nunca se permitía casarse a ninguna dellas; proveíalas el inga de todo lo necesario de sus tributos; de las demás mujeres que eran las de menor suerte, escogía las de mejor parecer y proveíalas en otra casa que las mandaba hacer: a estas llamaban agros [*sic*, por *aqllas*], que quiere decir escogidas; dábanles su servicio y estaban en recogimiento, y mandaba que hiciesen también ropa para su persona, y destas daba algunas por mujeres a quien él quería hacer merced, lo cual siempre hacia con quienes eran sus criados e yanaconas, aunque tuviesen otras mujeres.

Santillán deja ver las características de las *aqlla*, aunque llama así solo a un nivel de las «mujeres escogidas»; precisa las diferentes funciones que cumplían, insistiendo no solamente en la separación de las mismas de sus grupos originarios —lo cual las hacía dependientes de los recursos del *Inka*, similares a los empleados para la redistribución—, sino también resaltaba sus tareas textiles, las cuales no pueden desligarse de la redistribución que el *Inka* ejercía, pues las crónicas nos hablan de los múltiples «regalos» de ropa que el gobernante hacía, e incluso los repartos de la misma que realizaba durante sus conquistas y viajes por el territorio del Tawantinsuyu. Hay diferencia entre los informantes de los cronistas, pues aunque algunos dicen que las *aqlla* tejían, otros, como Pedro Pizarro (1571) hacen mención de que solo hilaban, pues el tejido mismo era tarea de varones. La dependencia de la autoridad convertía a las *aqlla* en algo muy similar a los *yanakuna*; como decía Santillán, las *aqlla* podían ser entregadas como mujeres de los *yanas* del *Inka*.

CAPÍTULO V
Descripción del Cusco

Las crónicas proporcionaron desde el siglo XVI sucesivas descripciones del Cusco, sus templos y palacios, así como destacaron permanentemente la importancia que la ciudad tenía. Todas las descripciones de las crónicas son importantes, aunque no siempre puedan proporcionarnos información correcta acerca de la evolución histórica de la ciudad. La arqueología ha dado muchos pasos en este camino, aunque debe aclararse que atribuyéndose al Tawantinsuyu de los incas cien años de duración, no es posible siempre disponer de una cronología adecuada de la construcción de la ciudad sagrada de los incas.

De otro lado, hay diferentes problemas en torno al trazo urbano del Cusco, los cuales no se deben todos a situaciones derivadas de las modernas modificaciones del mismo. En primer lugar, la ciudad incaica fue destruida poco después de la invasión española, durante la rebelión encabezada por Manco Inca en 1536; en aquella ocasión se incendiaron los techos de la ciudad y no se sabe exactamente cuál fue el alcance de los destrozos. En un segundo término, desde el momento mismo de la ocupación española de la ciudad, se procedió a repartir el terreno urbano entre los españoles que allí se avecindaron; de esta forma, parte de los recintos urbanos fueron entregados a españoles que los modificaron para adecuarlos a sus propias necesidades. Una tercera

consideración es que desde los primeros tiempos de la ocupación española se generaron actividades que modificaron drásticamente el trazo urbano de la ciudad, por ejemplo se alteró la gran plaza central —compuesta de Aucaypata y Cusipata, ambas separadas por el río Huatanay—, edificándole una manzana de casas entre los sectores de Aucaypata y Cusipata. Finalmente, y en cuarto término, se modificó claramente el trazo urbano al ampliarse las calles y demolerse construcciones para adecuar los espacios a un nuevo uso urbano.

Un problema distinto es la ausencia de planos de la ciudad en el siglo XVI que hacían posible el mejor conocimiento de lo que fue el Cusco incaico. Diversos autores modernos han buscado reconstruir el trazo original urbano cusqueño sobre la base de los muros incaicos sobrevivientes, pero es evidente que la ampliación de las calles pudo originar desplazamientos de los mismos, los cuales fueron reconstruidos con las mismas técnicas, como me ha comunicado personalmente el Dr. John H. Rowe. De hecho, autores contemporáneos han hecho notar que las vistas de la ciudad, impresas en diferentes obras desde el siglo XVI, corresponden a visiones imaginarias donde los trazados urbanos han sido elaborados sobre la base de los relatos de los cronistas, al menos en parte, pero otorgando a las construcciones clarísimas características de la arquitectura europea de aquellos tiempos.

La imprecisión de los relatos de las crónicas permite apreciar otros problemas. Anteriormente mencioné que los incas construyeron «otros Cuscos», específicamente identificados con los centros administrativos de los incas, y ubicados en distintos lugares del área andina; los arqueólogos han precisado que los planos de algunos de ellos —quizá de todos— no corresponden a los del Cusco incaico; ello se debe a que los incas basaron la similitud entre los centros administrativos y el Cusco en la reunión de ciertos elementos básicos, simbólicamente agrupados: *ushnu*, *aqllawasi*, 'palacio del *Inka*' —diría Valcárcel—, debemos añadir los depósitos o *qollqa*, cuando

menos. Estos elementos configuraban un conjunto simbólico, que identificaba a los incas y sus centros administrativos, los cuales eran, entonces, «iguales» al Cusco.

Algunas de las crónicas del ciclo cusqueño, entre las que destacan las obras de Cieza de León, Betanzos, Sarmiento de Gamboa y Molina, llamaron la atención sobre que la fundación del Cusco por el primer *Inka*, Manco Cápac, había estado asociada con la organización de un sistema de drenaje para sanear los «pantanos» que ocupaban el sitio. Precisaron, asimismo, que la ciudad inicial estaba construida entre los ríos Tulumayo y Huatanay. Se ha dicho con frecuencia que la ciudad incaica tenía la forma de un puma, cuya cabeza estaría en la fortaleza de Sacsaywaman, el cuerpo entre los ríos mencionados y la cola asimismo ubicada en el lugar llamado *Pumaq Chupan*. Un grabado en el cual se puede hallar esta figura aparece en el libro de Ephraim George Squier, *Incidents of travel and explorations in the land of the Incas* (1877), aunque el tema ha sido estudiado por autores posteriores (véase Rowe, Chávez Ballón, Gasparini-Margolies). La estructura definitiva de la ciudad es atribuida por las crónicas a dos momentos del tiempo de los incas, siendo el primero el de Pachacuti, quien reconstruyó la ciudad, según las crónicas, después de la guerra con los chancas, y se menciona, en segundo lugar, modificaciones importantes ocurridas durante el tiempo del gobierno de Huayna Cápac.

Los cronistas destacaron asimismo el sentido simbólico del Cusco como centro y origen del mundo de los incas; la ciudad misma era reverenciada y se llega a indicar que era un símbolo de todo el Tawantinsuyu. Ello explica la repetición simbólica de la estructura de la ciudad en los centros administrativos incaicos. Algún cronista llega a decir que quien venía del Cusco debía ser reverenciado por quien iba a él, desde que había estado en contacto con la ciudad sagrada. Aún en el siglo XVIII podía escribir Ignacio de Castro, siguiendo las líneas del Inca Garcilaso de la Vega:

> Los indios así los que la habitan, como los que venían a ella de fuera la tenían [a la ciudad del Cusco] en tal aprecio y veneración que aun tocaba en culto religioso la estimación que hacían de ella. Sus moradores, sus producciones, sus usos y costumbres, sus modales se reputaban con no se que barniz de divino, o sea porque en su reducida inteligencia [la de los hombres andinos] sus soberanos no distaban de los Dioses que adoraban como descendientes de las mismas divinidades, por lo que veían a la ciudad como Templo de estos Semi-Dioses; o por esa general dolencia de las cortes y ciudades dominantes que no exaltan sino lo que es fruto de su recinto; mirando las Provincias, a sus hombres y a sus obras con esa preocupación que causa la vecindad del Soberano.

Uno de los que acompañó a Francisco Pizarro en su viaje de Cajamarca al Cusco fue Pedro Sancho, secretario del propio Pizarro y autor de una *Relación de la conquista del Perú*, desconocida en español hasta el siglo pasado, aunque hubo ediciones anteriores en italiano e inglés: Sancho hizo una primera descripción de la ciudad:

> La ciudad del Cuzco por ser la principal de todas donde tenían su residencia los señores, es tan grande y tan hermosa que sería digna de verse aun en España, y toda ella llena de palacios de señores, porque en ella no vive gente pobre, y cada señor labra en ella su casa y asimismo todos los caciques aunque estos no habitaban en ella de continuo. La mayor parte de estas casas son de piedra; hay muchas casas de adobe, y están hechas con muy buen orden, hechas calles en forma de cruz, muy derechas, todas empedradas y por en medio de cada una va un caño de agua revestido de piedra. La falta que tienen es el ser angostas, porque de un lado del caño solo puede andar un hombre a caballo, y otro del otro lado. Está colocada esta ciudad en lo alto de un monte y muchas casas hay en la ladera y otras abajo en el llano. La plaza es cuadrada y en su mayor parte llana, y empedrada de guijas; alrededor de ella hay cuatro casas de señores que son las principales de la ciudad, pintadas y labradas de piedra, y la mejor de ellas es la casa de Guaynacava cacique viejo, y la puerta es de mármol blando y encarnado y de otros colores, y tiene otros edificios de azoteas, muy dignos de verse. Hay en la dicha ciudad otros muchos aposentos y

> grandezas: pasan por ambos lados dos ríos que nacen una legua mas arriba del Cuzco y desde allí hasta que llegan a la ciudad y dos leguas más abajo, todos van enlosados para que el agua corra limpia y clara y aunque crezca no se desborde: tienen sus puentes por los que se entra a la ciudad. Sobre el cerro, que de la parte de la ciudad es redondo y muy áspero, hay una fortaleza de tierra y de piedra muy hermosa. Hay dentro de ella muchos aposentos y una torre principal en medio hecha a modo de cubo, con cuatro o cinco cuerpos, uno encima de otro: los aposentos y estancias de adentro son pequeños, y las piedras de que esta hecha están muy bien labradas, y tan bien ajustadas unas con otras que no parece que tengan mezcla, y las piedras están tan lisas que parecen tablas acepilladas, con la trabazón en orden, al uso de España, una juntura en contra de otra. Tiene tantas estancias y torres que una persona no la podría ver toda en un día: y muchos Españoles que la han visto y han andado en Lombardía y en otros reinos estraños, dicen que no han visto otro edificio como esta fortaleza, ni castillo mas fuerte. Podrían estar dentro cinco mil Españoles: no se le puede dar batería, ni se puede minar, porque esta colocada en una peña. De la parte de la ciudad que es un cerro muy áspero no hay más de una cerca: de la otra parte que es menos áspera hay tres, una más alta que la otra, y la última de más adentro es la más alta de todas. La más linda cosa que puede haberse de edificios de aquella tierra son estas cercas, porque son de piedras tan grandes, que nadie que las vea, no dirá que hayan sido puestas allí por manos de hombres humanos, que son tan grandes como trozos de montañas y peñascos, que las hay de altura de treinta palmos, y otros tantos de largo, y otras de veinte y veinticinco, y otras de quince pero no hay ninguna de ellas tan pequeña que la puedan llevar tres carretas: éstas no son piedras lisas, pero harto bien encajadas y trabadas unas con otras [...].

El texto de Pedro Sancho es harto elocuente; no solo indica los trazos genéricos de la ciudad, sino que destaca la fortaleza de Sacsaywaman, en cuya descripción se detiene, puntualizando algunas características que los cronistas posteriores repetirán en lo que se refiere a las piedras labradas, su tamaño y la forma de sus junturas.

Las descripciones posteriores, hasta las de nuestros días, testificaron la paulatina modificación, no solo del trazado urbano del Cusco y sus edificios, sino también de la fortaleza, muchas de cuyas piedras fueron empleadas para las construcciones urbanas del Cusco español.

Destacan ciertos asertos de Sancho: precisa que las calles eran «en forma de cruz», cosa que se veía importante en las construcciones españolas de la época. El Cusco no tiene, sin embargo, forma de «damero», cuadrada, aunque sus calles tiendan a ser rectas en determinados sectores. Naturalmente, el cronista critica la anchura de las calles, destinadas a peatones, mientras el español las concebía para andar a caballo; por ello no le parece suficiente que las calles dejen pasar un solo caballo a cada lado del alcantarillado. Importa la descripción de la plaza, rodeada de «palacios» construidos por los incas. Estos eran el Quishuar Cancha, señalado frecuentemente como templo dedicado al «hacedor» —Wiraqocha o Pachayachachi—, el Cuyusmanco, donde se encuentra la actual catedral del Cusco e iglesia del Triunfo, lugar este donde se guarecieron los españoles durante el cerco de la ciudad en la rebelión de Manco Inca (1536), finalmente Cassana, mencionado frecuentemente como palacio de Pachacuti. Los propios cronistas señalaron que no toda el área atribuida al Cusco incaico estaba construida, pero es visible en la anterior descripción de Pedro Sancho que parte de la ciudad tenía edificaciones pétreas y parte, de adobe. El mismo cronista indicó que en el Cusco no vivía «gente pobre», con lo que quería decir que toda la población de la ciudad pertenecía a la élite.

Otra característica particular tenía la plaza central de la ciudad. Cuenta el licenciado Juan Polo de Ondegardo, uno de los más acuciosos investigadores de lo andino en el siglo XVI, que a la plaza del Cusco

> le sacaron la tierra propia y se llebó a otras partes por cosa de gran estima, e la yncheron de arena de la costa de la mar como hasta dos palmos y medio, en algunas partes más; sembraron por toda ella muchos vasos de oro e plata, ovehjuelas o hombreçillos pequeños de lo mismo,

> lo cual se a sacado mucha cantidad, que todos lo hemos bisto; desta arena estaua toda la plaza quando yo fui a governar aquella çiudad, e si fue verdad que aquella arena se trajo do ellos afirman e tienen puestos en sus registros, paréceme que será ansí que toda la tierra junta tubo neçesidad de entender en ello, por que la plaça es grande y no tiene número las cargas que en ella entraron [...].

Polo de Ondegardo afirmaba que se había requerido, entonces, una enorme fuerza de trabajo para llenar la plaza del Cusco con arena; a la vez, cuando informa Polo que la tierra de la plaza del Cusco había sido llevada a las ciudades fundadas por los incas, debe entenderse que ello funcionaba particularmente en los centros administrativos creados por la actividad del poder incaico en diferentes lugares de los Andes. Esto ocurría porque la tierra del Cusco era sagrada, y al llevar tierra de la propia ciudad, se estaba determinando la creación de un espacio sagrado que gozaba de las mismas características de la ciudad del Cusco, por ello, los centros administrativos así fundados son llamados «otros Cuscos» en las mismas crónicas y se indica que formaba parte de esa condición la presencia de ciertos edificios construidos a la manera del Cusco —*Aqllawasi*, 'palacio del *Inka*', *ushnu* o 'templo solar', etcétera—.

Asimismo, el Cusco fue descrito por los cronistas como centro simbólico del país de los incas, también como el lugar donde se originaban los cuatro caminos principales que se dirigían a cada uno de los cuatro *suyu* que en conjunto formaban *las cuatro partes del mundo*. Con frecuencia se ha identificado los *suyu*, desde los cronistas, con dos caminos que hacia ellos se dirigían, considerando a estos como un eje en torno al cual se desarrollaría el *suyu*; esa imagen de los cronistas se refería a la importancia que adquirían los caminos en la organización del Tawantinsuyu de los incas.

Con relación a la organización urbana del Cusco se ha conocido desde hace mucho tiempo una lista de adoratorios, *waq´a* o *ceques*

del Cusco, que fuera atribuida inicialmente al licenciado Polo de Ondegardo y que fue confeccionada con fuentes diversas por el P. Bernabé Cobo S.J. en el siglo XVII; este la incluyó en su *Historia del Nuevo Mundo*, finalizada hacia 1653. El texto describe pormenorizadamente muchos lugares sagrados del Cusco, unidos, muy posiblemente en forma simbólica, por líneas imaginarias o caminos rituales denominados *ceques*. Indica el texto que del templo del Coricancha «salían como de centro ciertas líneas que los indios llaman ceques; y hacíanse quatro partes conforme a los quatro caminos reales que salían del Cuzco: y en cada uno de aquellos ceques estauan por su orden las Guacas y adoratorios que auía en el Cuzco y su comarca, como estaciones de lugares píos, cuya veneración era general a todos, y cada ceque estaba a cargo de las parcialidades, y familias de la dicha ciudad del Cuzco [...]». De este modo, Chinchaysuyu tenía 9 *ceques* con 85 huacas, Antisuyu contaba con 9 *ceques* y 78 huacas, Collasuyu disponía de 9 *ceques* y 85 huacas y, finalmente, Cuntisuyu incluida 14 *ceques* con 80 huacas. No hay todavía una explicación satisfactoria de esta incoherencia numérica, si se supone que los cuatro *suyu* eran simétricos; tampoco hay correlación con la asimetría que precisan algunos cronistas —como Guamán Poma— al indicar que los dos *suyu hanan* disponían del doble de autoridades que los *urin*. Al margen de ello, había cuatro huacas que pertenecían a diversos *ceques*.

El sistema de *ceques* ha sido empleado para explicar la imagen dualista de la organización del Cusco, entendiendo los correspondientes a Chinchaysuyu y Antisuyu como ordenados en el sentido de las agujas de un reloj, mientras que su contraparte, Collasuyu y Cuntisuyu se ordenarían en forma opuesta; esto se basa en que los *suyu* se «dividirían» en sectores Collana, Payán y Cayao, un régimen de clasificación ternaria conocido en los Andes y destacado por R.T. Zuidema al estudiar los *ceques* del Cusco. Puede ofrecerse otras versiones, por ejemplo, se indica que la versión invertida —Cayao-Payán-

Collana— solo aparecería en la parte que corresponde a Antisuyu de la lista de huacas reproducida por el P. Cobo (véase, por ejemplo, Rowe 1985). El sector *urin* —Collasuyu y Cuntisuyu— tendría más *ceques* y huacas que el *hanan* —Chinchaysuyu y Antisuyu—. Es evidente que Collana, Payán y Cayao designan una línea de mayor a menor importancia o prestigio, y debe entenderse por ello que su uso en el parentesco es particularmente importante; sin embargo, la referencia a cada uno de los grupos de parentesco debe ser relativa según de donde parte la información o dónde se encuentra *ego*. Los anteriormente mencionados son atribuidos a «parcialidades», algunos de ellos son identificados con «ayllus reales» o *panaqa*, pero difícilmente puede convertirse un criterio de organización social o de parentesco en uno de distribución de la población, pues no podría trasladarse la distribución teórica de las panacas, de acuerdo a los *ceques*, al plano urbano del Cusco.

CAPÍTULO VI

La religión incaica

Pocos temas son más controvertidos que este, pues es uno de aquellos tópicos donde los cronistas tropezaban con mayores inconvenientes para proporcionar una evidencia relativamente imparcial. Se ha destacado con razón que los cronistas del siglo XVI inauguraron la etnología americana en aquellos tiempos, pero si podían buscar ser objetivos frente a determinados aspectos de la cultura material, no era tan fácil lo mismo en torno a temas religiosos, puesto que aquí se tropezaba con problemas derivados de una ortodoxia oficial de la cual dependía no solo una concepción de la vida y la historia, sino también, y fundamentalmente, la noción de verdad suprema centrada en la divinidad. Por ello, las religiones americanas en general y las andinas en particular fueron consideradas «idolatrías», manifestaciones demoníacas que había que desterrar mediante la evangelización.

Cosmovisión andina

De los relatos de los mitos andinos incorporados a las crónicas es posible obtener una imagen de la cosmovisión incaica. Tanto el espacio como el tiempo eran sagrados y tenían indudablemente una explicación mítica y una representación ritual. Las crónicas son pródigas en

reproducir mitos en los cuales se presenta una concepción del espacio básicamente dualista, es decir, dividido en *hanan* y *urin* —o *allauca* e *ichoc*, *alaasa* y *masaa*, etcétera—; ello no debe asombrar, puesto que los mitos ofrecen la información correspondiente a la concepción del mundo y las categorías que lo presiden. El dualismo es una de ellas, por lo cual el espacio era concebido como una suma de los ámbitos diseñados en la ordenación del rotundo que hiciera Wiraqocha en Tiawanaku (vid. *supra*). Diego González Holguín, autor de uno de los primeros diccionarios bilingües —español-quechua, editado en 1608— precisaba que Tawantinsuyu quería decir «Todo el Perú, o las cuatro partes del que son Ante suyu, Collasuyu, Conti suyu, Chinchay suyu». «Todo el Perú» quiere decir aquí «todo el mundo», puesto que para la gente andina «el mundo» era «todo el mundo», *su mundo*, en una visión etnocéntrica. El término «Perú» en el texto de González Holguín es un neologismo incorporado a raíz de la invasión española puesto que no era empleado en los Andes antes de ella.

Si el espacio horizontal estaba dividido en dos partes, cada una de ellas subdividida en otras dos, el mundo aparecía compuesto por tres planos: *Hanan racha* 'el mundo de arriba', *Kay pacha* 'el mundo de aquí' y *Ucu pacha* o *Urin pacha* 'el mundo de abajo'. El término *pacha* que se menciona para los tres planos del mundo puede significar a la vez «tiempo» y «espacio»; la última noción en términos de mundo, tierra y lugar. Sin embargo, cabe la posibilidad de que se trate de un traslado de la imagen ternaria europea y cristiana. Posiblemente los mundos eran dos —*Hanan Pacha* y *Urin* [*Ucu*] *Pacha*—. El *Kay Pacha* podría ser un lugar de unión y encuentro, es decir, *Tinkuy*. *Pachamama* es claramente reconocida como la divinidad de la tierra —madre tierra—, productora de alimentos e identificada tanto en las crónicas como en la actualidad como una niña pequeña; a mediados del siglo XVII el jesuita Bernabé Cobo, por ejemplo, mencionó que se ofrendaba a la *Pachamama* ropa de niña. *Pachamama* vive bajo la tierra

y en el interior de las montañas, es entonces una divinidad *ctónica*. Los lugares de donde procede la gente —los grupos de parentesco—, ubicados siempre en el subsuelo, eran llamados *paqarina.*

Frente a *Pachamama*, en una concepción dualista, debe haber una divinidad o una categoría divina equivalente ubicable en el mundo de arriba; la única divinidad equivalente en el conjunto de dioses andinos conocidos parece ser *Wiraqocha*, que en las crónicas que recogieron su información en el área sur del Perú, entre el Cusco y el lago Titicaca, es presentado como la divinidad más importante. Wiraqocha corresponde a un tipo de divinidad claramente celeste y con características solares. En los mitos cusqueños, luego de haber realizado una primera ordenación del mundo, mandando al cielo al sol y a la luna —creando entonces la luz—, Wiraqocha procedió a dividir el mundo en cuatro partes: Chinchaysuyu —al oeste—, Collasuyu —al este—, Antisuyu —al norte— y Cuntisuyu —al sur—; posteriormente ordenó salir a los hombres de las cuevas, de las fuentes, de los precipicios —es decir, del subsuelo— en las regiones del Chinchaysuyu y Collasuyu, mientras sus «ayudantes» hacían lo propio en Antisuyu y Cuntisuyu. Aquí hay dos cuestiones importantes: a) la interacción entre Wiraqocha y Pachamama, que resuelve en buena cuenta la dualidad cielo-tierra: *Kay pacha* —'el mundo de aquí'— es la resultante de esa vinculación; b) en segundo lugar, Wiraqocha sigue el camino del sol, perdiéndose en el océano. Wiraqocha parece haber quedado después «en el cielo» o, como dice algún cronista, «en los confines del mundo», y su importancia cultual es presentada en las crónicas como menor que la de *Inti* —el Sol—, divinidad que es, en cambio, destacada por los mismos autores como oficial de los incas. Aunque lo más probable es que Wiraqocha sea una deidad anterior a los incas, con el advenimiento de estos últimos, *Inti* alcanzó preeminencia. Debe indicarse, sin embargo, que el sol aparece también como pareja de Pachamama en otros mitos conocidos.

No puede decirse, de otra parte, que por más extendido que esté el término Pachamama en los Andes sea la única denominación de esta divinidad telúrica, que vive en el subsuelo y lo representa. Pachamama es un tipo de divinidad que, en tanto categoría, existe en toda el área pudiendo tener nombres diversos. De la misma forma, dioses similares a Wiraqocha existen en otras partes de los Andes y su actividad relaciona la tierra con el cielo. Es posible que muchos de estos dioses —*Con* o *Cuniraya*, *Pachacama*, *Tunapa*, etcétera— sean en realidad denominaciones locales de una noción de divinidad similar a Wiraqocha. Algunas versiones recogidas en el actual departamento de Lima, en la costa central del Perú, presentan una dualidad similar a la de Wiraqocha-Pachamama; el conocido mito de Wa-Kon, por ejemplo, habla de Pachacámac como esposo de la tierra, ambos engendraron una pareja de gemelos: Pachacámac murió ahogado en el mar, y la tierra —*Pachamama*— quedó viuda con sus hijos. Otra dualidad similar a la mencionada —cielo-tierra— se aprecia en uno de los más importantes conjuntos de mitos andinos no cusqueños, los de Huarochirí, zona que en el siglo XVI denominaba una amplia extensión de la sierra central del Perú actual: la dualidad divina llamada allí Cuniraya-Urpayhuachac; el primero fue llamado *Cuniraya Viracocha*.

La dualidad cielo-tierra —subsuelo— lleva a la búsqueda de elementos de comunicación entre ambos planos del mundo. Puede mencionarse entre los más conocidos al rayo —*Illapa*— y al arco iris, frecuentemente relacionado con la serpiente —*Amaru*—. Asimismo, el *Inka* era un punto de comunicación entre los planos del mundo, pues era hijo del Sol —de Wiraqocha en algunos textos— y salió de dentro de la tierra; bien el término *Inka* —o *Enqa*, en aymara— parece ser anterior e inicialmente independiente del Tawantinsuyu, durante este alcanzó una indudable presencia especial al transformarse en símbolo del orden del mundo y nombre del gobernante que lo mantenía. Originalmente, *Inka* parece responder a «principio generador», igual que *Cámac*.

La imagen andina del tiempo es cíclica y los cronistas presentaron sucesivas edades del mundo. Guamán Poma, por ejemplo, hablaba de cuatro edades anteriores a los incas: *Uari Uiracocha runa, Uari runa, Purun runa y Auca pacha runa*, en el transcurrir de las cuales los hombres habrían pasado del tiempo de la población originaria de los Andes al perfeccionamiento de la agricultura, al crecimiento de la población y la aparición de las guerras. Se ha señalado que la cuarta edad aparece como una especial coyuntura donde los señoríos étnicos alcanzaron su perfección. El tiempo de los incas sucedía a esas cuatro edades —*Inca pacha runa*—, ellos se impusieron a los hombres andinos e inauguraron la «idolatría». Los hombres de las primeras edades son presentados por Guamán Poma como a) descendientes de Noé y, b) en consecuencia, poseedores de una «verdadera noción de Dios» —del Dios bíblico—. Paralelamente, Guamán Poma habla de cinco edades judeo-cristianas, paralelas a las cuatro edades de antes de los incas y a la de estos; la última edad cristiana, la de Cristo, es simultánea a la de los incas y también podría ser considerada «fuera del tiempo». En realidad, Guamán Poma —quien terminó de escribir su *Nueva corónica y buen gobierno* hacia 1615— está claramente influido por la evangelización y, en consecuencia, necesita incorporar su visión andina del tiempo dentro de la imagen lineal de la historia; ello explica que las edades andinas sean incluidas en su obra dentro de una noción más amplia que podría leerse de la manera siguiente:

	Edades andinas		Edades europeas o cristianas
1	*Uari Uiracocha runa* (III)	I	Adán y Eva (I)
2	*Uari runa* (IV)	II	Noé (II)
3	*Purun runa* (V)	III	Abraham
4	*Auca runa* (VI)	IV	David
5	*Inca runa* (VII)	V	Jesucristo
6	España en Indias	(VIII)	común

A continuación de las edades supuestamente paralelas, Guamán Poma considera una sexta edad común a España y a los Andes: «España en Indias»; pero debe tenerse en cuenta que la primera edad andina —*Uari Uiracocha runa*— está compuesta por los descendientes de Noé venidos a América. Así, tendremos entonces una numeración distinta y otra secuencia, que en la lista anterior está colocada entre paréntesis. De acuerdo a ella, la primera edad andina sería en realidad la tercera de una concepción lineal integradora, y «España en Indias» la octava. En su propia obra, Guamán Poma llega a considerarse a sí mismo como «precursor» de la nueva venida de Cristo, la cual constituiría en su esquema una nueva edad del mundo, la novena en la lista, entonces. No puede dejarse esto al margen, porque en las listas de incas cusqueños el noveno lugar corresponde a Pachacuti, tradicionalmente conocido en las crónicas como «el que transforma el mundo», lo cual no deja de tener un tono especial aplicado a Cristo. Guamán Poma busca entonces una simbiosis entre la idea del tiempo andino y la europea, resolviéndola sin perder de vista las nociones incorporadas por la evangelización.

En los mitos recogidos por Francisco de Avila en Huarochirí (a inicios del siglo XVII) se presentan cuatro edades de dioses:

> En tiempos muy antiguos existió un huaca llamado Yananamca Tutañamca. Después de estos huacas, hubo otro huaca de nombre Huallallo Carhuincho. Este huaca venció. Cuando ya tuvo poder, ordenó al hombre que solo tuviera dos hijos. A uno de ellos lo devoraba, al otro, al que por amor escogieran sus padres, lo dejaba que viviera. Y desde entonces, cuando moría la gente, revivían a los cinco días, y del mismo modo, las sementeras maduraban a los cinco días de haber sido sembradas. Y estos pueblos, los pueblos de toda esta región, tenían muchos yuncas. Por eso aumentaron tanto y, como se multiplicaron de ese modo, vivieron miserablemente, hasta en los precipicios y en las pequeñas explanadas de los precipicios hicieron chacras, escarbando y rompiendo el suelo. Ahora mismo aun se ven, en todas partes, las

> tierras que sembraron, ya pequeñas, ya grandes. Y en ese tiempo las aves eran muy hermosas, el huritu y el caqui, todo amarillo, o cada cual rojo, todos ellos.
>
> Tiempo después, apareció otro huaca que llevaba el nombre de Pariacaca. Entonces, él, a los hombres de todas partes los arrojó. De esos hechos posteriores y del mismo Pariacaca vamos a hablar ahora. En aquel tiempo existió un huaca llamado Cuniraya, existió entonces. Pero no sabemos bien si Cuniraya fue antes o después de Pariacaca, o si ese Cuniraya existió al mismo tiempo o junto con Viracocha, el creador del hombre; porque la gente para adorar decía así: «Guniraya Viracocha, hacedor del hombre, hacedor del mundo, tú tienes cuanto es posible tener, tuyas son las chacras, tuyo es el hombre, yo». Y cuando debían empezar algún trabajo difícil, a él adoraban, arrojando hojas de coca al suelo: «haz que recuerde esto, que lo adivine Cuniraya Viracocha», diciendo, y sin que pudieran ver a Viracocha, los muy antiguos le hablaban y adoraban. Y mucho mas los maestros tejedores que tenían una labor tan difícil, adoraban y clamaban [...].

En los primeros casos es visible el conflicto entre una divinidad y otra —«este huaca venció»—; a lo largo de todos los textos de Huarochirí se aprecian diferentes luchas de dioses, a pesar de que la versión duda sobre si coexistieron o no o si la secuencia «histórica» es tal. Lo que ocurre en los Andes, como en otras partes donde el mundo no es consecuencia de una «revelación histórica» de Dios —como es en las religiones históricas: judaísmo, cristianismo, islamismo—, es que una secuencia cíclica no significa la eliminación de las divinidades «vencidas» en las luchas de dioses que señalan el paso de una edad a la siguiente, las cuales permanecen aunque varíe su influencia o su situación «jerárquica» en el contexto de lo sagrado. Cabe anotar que el texto final del relato citado, que se refiere a «los maestros tejedores», se relaciona directamente con versiones modernas que consideran al universo como un tejido realizado por la divinidad, en este caso Wiraqocha.

Los mitos de creación —ordenación— del mundo y los mitos del origen de los incas permiten una aproximación a la cosmovisión. Las divinidades celestes fecundan la tierra y luego «van al cielo» o a «los confines del mundo», o quedan convertidos en cerros —la cumbre de la «montaña sagrada» ha sido señalada como «el cielo más cercano»—. Las propias montañas —el interior de ellas— y el subsuelo en general son consideradas en los Andes como el «lugar de producción» de hombres y de animales, tanto en la antigua mitología como en las tradiciones orales contemporáneas, puesto que la tierra —*Pachamama*— es siempre femenina, y el cielo —Wiraqocha, Inti— siempre masculino. Se admite la presencia de principios generadores —*Cámac*, *Pachayachachi*, incluso *Inka*— y hay mitos que señalan que los «hermanos» de Wiraqocha eran hijos de *Cámac*. Sin duda, queda mucho por discutir todavía, porque la mayor parte de la información de las crónicas clásicas está basada en el ciclo mítico cusqueño.

Calendario

Las crónicas y la investigación etnográfica contemporánea han proporcionado muchas informaciones sobre el calendario andino, habiendo muchas y diversas propuestas académicas sobre el mismo y su organización, considerando diversas variaciones nominales correspondientes a distintas regiones de los Andes. En términos generales, se trata de un calendario jalonado por solemnes festividades identificadas con los meses del año y también estrechamente relacionadas con la agricultura. Naturalmente, las fiestas más importantes estaban relacionadas con los solsticios: *Inti raymi* —junio, 'solsticio de invierno'— y *Cápac raymi* —diciembre, 'solsticio de verano'—. El inicio del calendario fue ubicado en distintos momentos por diversos cronistas, pero lo más seguro es que empezaba en el mes de diciembre, correspondiente al solsticio de verano. El cronista Juan de

Betanzos, quien vivió y obtuvo su información en el Cusco, afirmó que Inca Yupanqui —Pachacuti— había dado las disposiciones para la organización del calendario:

> Y tras esto se ponía, cuando se ponía el sol, en cierto sitio, en el cual estuvo seguro en pie en una parte donde ver bien se pudiese, y ansí como conociese desde aquel sitio do él se paraba, el curso por do el sol iba cuando se ponía, en aquel derecho, en lo mas alto de los cerros, hizo hacer cuatro pirámides o mármoles de cantería, los dos [de] en medio menores que los otros dos de los lados, y de dos estados de altor cada uno, cuadrados, e apartados uno de otro una braza, salvo que los dos pequeños de en medio hizo más juntos, que del uno al otro habrá media braza. Y cuando el sol salía, estando puesto do Inca Yupanqui se paró para mirar y tantear ese derecho, sale y se va por el derecho y medio destos dos pilares; y cuando se pone, lo mismo, por la parte do se pone: por donde la gente común tenia entendimiento del tiempo que era, ansí de sembrar, como de coger; porque los relojes eran cuatro do el sol salia, y otros cuatro do se ponía, do se diferenciaban los transcursos y movimientos que así el sol hace en el año. Erróse el Inca Yupanqui en el tomar del mes para que vinieran a una y a nuestra cuenta los meses del año que ansí señaló, porque tomó de diciembre, habiendo de tomar de enero [...].

De esta forma, Betanzos hizo notar que: a) el año empezaba en diciembre, aunque discrepaba porque no era acorde con el calendario occidental y, b) se precisaba, en consecuencia, de acuerdo a los solsticios y equinoccios. Las siguientes listas de meses son las proporcionadas por Guamán Poma (ca. 1615) y modernamente por Valcárcel:

	Guamán Poma		Valcárcel
1	Cápac raymi (enero)	1	Cápac raimi (diciembre)
2	Paucar uaray (febrero)	2	Uchuy pocoy (enero)
3	Pacha pucuy (marzo)	3	Jatun pocoy (febrero-maduración de frutos)

4	Inca raymi quilla (abril)	4	Páucar huaray (marzo)
5	Aymoray quilla (mayo-cosecha)	5	Ayrihuay (abril)
6	Cuzqui quilla (junio-Inti raymi)	6	Aymuray (mayo-cosecha)
7	Chacra conacuy (julio-reparto de tierras)	7	Inti raimi (junio-fiesta solar)
8	Chacra yapui quilla (agosto-siembra)	8	Anta situha (julio-purificación)
9	Colla raymi (setiembre-fiesta lunar)	9	Cápac situha (agosto-gran purificación)
10	Uma raymi quilla (octubre-propiciación para las lluvias)	10	Uma raymi (setiembre-fiesta del agua)
11	Aymoray quilla (noviembre-muertos)	11	Coya raimi (octubre-fiesta de la coya)
12	Cápac Inti raymi (diciembre-gran fiesta del sol)	12	Aya marca (noviembre-muertos)

Las diferencias son visibles, aunque hay cierta correspondencia, salvo la del inicio del año; posiblemente algunas de las variantes se originen en que Guamán Poma emplea información prioritariamente proveniente de la sierra central andina, al norte del Cusco.

Las huacas y lo sagrado

Waq'a es un término que los cronistas y los evangelizadores usaron tanto para designar a los dioses «no principales» —aunque algunos lo extendieron a todas las divinidades—, como también para nominar los adoratorios o lugares de culto. Es muy posible que *waq'a* designara en términos genéricos a todo lo que era sagrado. Durante

la evangelización y las sucesivas campañas de extirpación de las «idolatrías», los españoles destruyeron todos aquellos objetos o figuras que eran *waq'a* que cayeron en sus manos, pero no todos los edificios que lo eran pudieron ser arrasados, entonces colocaron cruces sobre ellos, propiciando un sincretismo.

Es un hecho que *waq'a* es un término muy amplio, que no solo abarcaba adoratorios u objetos de culto, sino también personas y cargos específicos: los curacas y el *Inka* eran *waq'a* y, en tanto tales, no solo podían comunicarse con el universo de lo sagrado, sino que eran sagrados de por sí; por ello eran reverenciados y *mochados* —un saludo ritual que consistía en un gesto bucal, como un beso, y en la ofrenda de pestañas y cejas, así fuera gestual— y había también rituales de iniciación para cada cargo, incluyendo por cierto a los sacerdotes, muchas veces confundidos con los propios curacas. Formaban parte indudable del personal de culto los adivinos, intérpretes de las decisiones divinas, quienes participaban en distintos rituales no solamente vinculados con la correcta ubicación de las fiestas u ocasiones mejores para la siembra, cosecha, esquila y reproducción del ganado, sino también en los rituales vinculados con las lluvias, el riego, la limpieza de los canales y otros acontecimientos propiciables, así como en los rituales de iniciación de los curacas, de los miembros de la élite y del propio *Inka*.

El culto solar incaico

Los cronistas estuvieron de acuerdo en señalar al Sol —*Inti*, *Punchao*— como la divinidad más importante y «oficial» incaica; le asignaron, entonces, una situación jerárquica y excluyente, de modo que algunos cronistas sugirieron haber existido una suerte de «evangelización» solar, mediante la cual el culto oficial incaico fue expandido e impuesto sobre todas las poblaciones andinas. Lo último

puede entenderse mejor como una proyección del cristianismo de los cronistas, pues el culto solar cusqueño no era único ni excluyente. Los evangelizadores del siglo XVI concentraron sus esfuerzos de extirpación de las «idolatrías» en la erradicación del culto solar incaico y en la destrucción de las manifestaciones culturales populares. A ello se debe que no tomaran en consideración otros niveles religiosos, que ingresaron más rápidamente en niveles de aculturación. Todavía está por escribirse una historia de la evangelización que considere el amplio margen del sincretismo andino, aunque hay muchos estudios valiosos sobre el tema.

En las propias crónicas del ciclo cusqueño puede haber confusión acerca de si los incas originarios eran hijos del Sol o de Wiraqocha; sin embargo, la mayoría plantea lo primero. Como con la organización del Tawantinsuyu el culto solar alcanzó preeminencia y se transformó en culto oficial al decir de los cronistas, el problema queda aparentemente resuelto. En oportunidad anterior he propuesto que el Sol —*Inti*, *Punchao*—, siendo una divinidad antigua en los Andes —*Willka* podría ser uno de sus nombres antiguos— reemplazó —desplazó— a Wiraqocha en el ciclo mítico que relata la guerra de los cusqueños con los chancas y el inicio de la gran expansión del Tawantinsuyu.

Pero a la vez debe destacarse que el culto solar cusqueño no es el único, y que tanto la documentación hispánica como la etnología contemporánea han precisado la existencia de otros cultos solares en los Andes, durante y después de los incas. Aunque las crónicas afirmaron que los incas habían impuesto su dios principal por toda la región andina, sus propias evidencias indican que el culto solar incaico fue elitista, y en buena parte restringido a la clase dirigente cusqueña. Los incas construyeron templos solares específicamente en los centros administrativos que organizaron en distintos lugares de sus amplios dominios; se ha señalado que cada uno de ellos contenía un «palacio del *Inka*», un templo solar y un *aqllawasi* —'casa de

aqllas'— incaicos, debe añadirse que incluía también un complejo de depósitos para almacenar los bienes dedicados a la redistribución, así como las habitaciones y talleres para los *mittani* que en ellos laboraban y de los cuales anteriormente se habló. Por ello un cronista como Guamán Poma puede identificar como «otros Cuscos» a los centros administrativos. Hablando de las «ordenanzas» que atribuye a Tupa Inca Yupanqui, Guamán Poma escribió que una de ellas indicaba: «Ytem mandamos que ayga otro Cusco en quito y otro en tumi —Tumi Pampa— y otro en guánuco —Guánuco Pampa— y otro en hatuncolla y otro en los charcas y la calesa que fuese el cuzco [...]». Otros datos proporcionados por diferentes cronistas permiten apreciar que durante las campañas de conquista, por ejemplo, construyóse una «réplica» del Cusco —que encaja, entonces, en los «otros Cuscos» que menciona Guamán Poma— en Huarco, cerca a Cañete, en la costa central del Perú; otros lugares, como Vilcas Guamán o Cajamarca, eran centros administrativos del mismo tipo. En cada uno de los mencionados centros había entonces templos solares cusqueños, servidos por sacerdotes vinculados a la élite cusqueña.

El templo solar más importante se hallaba en el Cusco y es denominado Coricancha en la generalidad de las crónicas; hay abundantes trozos en dichas obras que lo describen e incluso algún cronista presentó una versión de lo que sería su «altar mayor». No hay evidencia en crónicas de que ingresaran al Coricancha personajes distintos a los de la élite cusqueña, e incluso se menciona que en determinadas partes del templo máximo solo podía entrar el *Inka*. Pero había otros templos que generalmente se vinculan al culto solar, son los *ushnu*, pirámides colocadas en explanadas y en los que se realizaban determinados rituales, aparentemente solares, y el principal de ellos se encontraba en Aucaypata, una de las partes de la gran plaza central de la ciudad del Cusco —la otra parte era llamada Cusipata—. Las crónicas mencionan ceremonias masivas en la plaza grande del Cusco,

y se precisa que concurrían a ella los curacas, aun los de las regiones más lejanas, participando entonces los mismos en determinadas fiestas solares; puede considerarse que la participación de la población en el culto solar incaico estaría limitada a determinadas ceremonias en los *ushnu*, pero no hay evidencia de que hubiera algún tipo de participación directa, ni se encuentra una proliferación de templos solares que hiciera pensar en una presencia generalizada de la población en los cultos incaicos.

El sacerdote del culto oficial, cualquiera que fuera su rango, estaba asimismo vinculado a la dirigencia del Cusco; la máxima autoridad era llamada *Willaq Umu* —las crónicas lo denominan de diversas maneras, por ejemplo Vilahoma—, personaje cuya importancia y prestigio pudo ser apreciado directamente por los primeros españoles, puesto que lo vieron actuar en los momentos posteriores a la invasión, especialmente durante la primera rebelión andina contra los españoles, que estuvo dirigida por miembros de la élite cusqueña y fue acaudillada por Manco Inca, hijo de Huayna Cápac, en 1536. Asimismo, las crónicas presentan una serie de denominaciones sacerdotales, las cuales varían naturalmente de región a región; recientes investigaciones han resaltado nuevamente el papel sacerdotal de los curacas andinos, y ello se aprecia notoriamente en los procesos de extirpación de idolatrías posteriores a la invasión española.

CAPÍTULO VII

Arte y cultura

Al hablar del arte incaico, la mayoría de los autores suele hacer un contraste entre el arte previo al Tawantinsuyu y el que se difundió durante el predominio de los incas; dicho contraste se basa especialmente en la riqueza y multiplicidad de las expresiones artísticas previas a los incas y en la disminución de la creatividad que parece hallarse durante el predominio del Cusco. Es cierto que esta afirmación se sustenta preferentemente en la cerámica, que algunas sociedades preexistentes a los incas llevaron a niveles extraordinarios, sin embargo, puede decirse que, en términos generales, la cultura incaica alcanzo niveles insospechables en cuanto a la difusión de sus criterios, y que ello tuvo que ver sin duda alguna con la forma como los incas hicieron suyos determinados criterios andinos, llevándolos a un extremo de generalización. No es otra cosa la masificación de los criterios cerámicos o la uniformización de los textiles, y ello respondió evidentemente al hecho de que el Tawantinsuyu organizó un régimen que hizo posible la existencia de un «circuito estatal» o supra-étnico de circulación de bienes: aquel fue el de la redistribución que el *Inka* ejercía.

Los cronistas de los siglos XVI y XVII dieron testimonio asombrado de la arquitectura andina. Podrían citarse aquí páginas enteras de sus comentarios; al igual que en otros terrenos no pudieron sin

embargo distinguir entre aquello que había sido construido por los incas y lo que hicieron sus predecesores en los Andes. Destacaron con frecuencia las crónicas la grandiosidad de las edificaciones, el abrumador trabajo de la piedra y la casi increíble armadura y trabazón de los paños de las paredes. Hablaron también de las grandes ciudades y pirámides de adobe, aunque generalmente prefirieron las construcciones de piedra. Asimismo destacaron las ciudades, fortalezas, palacios y templos terrazas agrícolas —andenes— y canales de riego, y pusieron énfasis en los caminos, comparándolos permanentemente con las grandes vías romanas. Hicieron hincapié en la ausencia del hierro en las herramientas, pero a la vez llamaron la atención sobre los ingenios que hicieron posibles las grandes edificaciones que describían; así, por ejemplo, el P. Bernabé Cobo detallaba la manera de movilizar las piedras, muchas de ellas de grandes dimensiones:

> Traíanlas [a las piedras] hasta donde menester era, arrastrando; y como carecían de ruedas e ingenios para subirlas, hacían un terraplén escarpado arrimado a la obra, y por él rodando las subían; y cuanto iba creciendo el edificio, tanto iban levantando el terraplén; la cual traza ví usar en la catedral del Cuzco que se va edificando.

Ya es conocido suficientemente que los incas reprodujeron y reactualizaron en sus tiempos muchos criterios urbanísticos previos; en las construcciones —tanto de «ciudades» o centros administrativos, como de edificaciones concretas— los incas retomaron elementos que habían desarrollado antes que ellos en los Andes, especialmente en el Horizonte Medio; lo que caracterizaría aquí también a los incas es su indudable capacidad de generalizar dichos elementos, masificándolos al ampliar su empleo en diversos lugares de los Andes. Muchos de los núcleos urbanos de los incas están construidos sobre asentamientos previos, como ocurre en Cajamarca, o incorporando elementos nuestros en núcleos ya existentes, como sucede en la extensa «ciudad ceremonial» de Pachacámac, ubicada al sur de Lima.

Extendieron sus rutas y sus construcciones hasta ámbitos muy lejanos del área central de sus dominios, como el noroeste argentino y las tierras del actual Ecuador. Indudablemente, buena parte de sus establecimientos, especialmente en las zonas marginales a los Andes centrales, tuvieron finalidades de colonización y defensa, pero en la construcción constante hasta los últimos días del Tawantinsuyu se aprecia también que la invasión española del siglo XVI ocupó un espacio político en crecimiento.

Autores modernos —Gasparini y Margolies, por ejemplo— distinguen la arquitectura del poder, lo que califica mejor buena parte de la arquitectura incaica que los autores más antiguos describían en torno a la monumentalidad. La arquitectura del poder se refiere a aquellas construcciones destinadas a fines o usos colectivos y «masivos», donde se diferencia o separa aquellas otras que tenían utilización limitada, como ocurría con ciertos templos, básicamente destinados a la élite, como el Coricancha, aunque también se menciona entre los edificios restringidos los *inkawasi* o 'palacios del *Inka*' y los *aqllawasi*. Es verdad que puede discutirse mucho sobre el uso que se daba a determinadas construcciones o conjuntos, llamados desde las crónicas «fortalezas» o huacas.

Un tipo de construcción, constantemente repetido en el ámbito del Tawantinsuyu, es lo que los españoles llamaron «galpón» —un americanismo que hizo fortuna—, grandes construcciones con techo a dos aguas, destacados por los cronistas en distintos lugares desde sus primeros días en los Andes; algunos de ellos aparecen en la propia plaza central del Cusco, en la cual, como relata el Inca Garcilaso de la Vega, las «casas reales» que se hallaban alrededor de la plaza eran galpones o los incluían; el texto del Inca permite la duda. El mayor de ellos era el llamado Cassana, «que era capaz de tres mil personas» y se indicaba haber sido construido por Pachacuti; Garcilaso añade: «cosa increíble que hubiese madera que alcanzase a cubrir tan grandes

piezas». Estos galpones que los cronistas describieron muchas veces, eran llamados *kallanka*, y el *Vocabulario* de Diego González Holguín detalla: «*Callanca-rumi*. Piedras grandes labradas, de sillería para cimientos y umbrales. *Callanca huaci*. Casa fundada sobre ellas»; el término señala, entonces, un tipo de construcciones con cimientos o «base» de piedras talladas y labradas. La referencia a la base es precisa, la parte superior de las paredes podía ser fácilmente de adobes.

Dichos edificios tuvieron diferentes funciones, y los arqueólogos señalan su presencia prácticamente en todo centro o núcleo urbano incaico; algunas veces son identificables con edificios que tradicionalmente fueron llamados templos, tal ocurre con el clásico edificio de Cacha o Raqchi (véase foto N° 4), que la tradición recogida por los cronistas atribuyó al dios Wiraqocha, cuyo templo era. Las crónicas indicaron que después de la derrota de los chancas, Pachacuti —o Wiraqocha, en algún texto—, el vencedor de la contienda, lo mandó construir. Garcilaso de la Vega lo describió, también Cieza de León. Trátase de una gran construcción de más de noventa metros de largo y veinticinco metros de ancho, con sólidos cimientos de piedra y muros de adobe, con dos hileras de columnas redondas y una especie de muro cortado, central y longitudinal al edificio. Garcilaso afirmó que el *Inka* ordenó que: «la hechura del templo imitase, todo lo que fuera posible, al lugar donde se le apareció [la divinidad]; que fuese [como el campo] descubierto, sin techo; que le hiciesen una capilla pequeña, cubierta de piedra; que semejase al cóncavo de la pena donde estuvo recostado, que tuviese un soberado [*sic*, por *sobrado*], alto del suelo [...]».

Sobrado es una especie de desván o altillo; el mismo Garcilaso añadió que no era costumbre hacer este tipo de construcción, y continuó:

> La puerta que miraba al oriente servía de entrada y salida del templo; estaba en medio del hastial [fachada bajo el ángulo formado por las vertientes del tejado], y porque no supieron aquellos indios hacer bóveda para hacer soberado encima de ella, hicieron paredes de la misma

> cantería, que sirviesen de vigas, porque durasen más que si fueran de madera. Pusiéronlas a trechos, dejando siete pies de hueco entre pared y pared, y las paredes tenían tres pies de macizo eran doce los callejones que estas paredes hacían. *Cerráronlos por lo alto, en lugar de tablas, con losas de a diez pies en largo* y media vara de alto [...].

Las últimas frases destacadas pueden dejar la impresión de un sobrado que fuera en realidad un segundo piso; sin embargo, los estudios contemporáneos han descartado esta suposición y, como piensan Gasparini y Margolies, es probable que la descripción de Garcilaso no fuese a vista de ojos, sino por relato de terceros (la foto N° 4 muestra los restos actuales y la reconstrucción ideal que los autores mencionados realizaron, la cual parece más cercana a la realidad). Siempre se dijo que los incas no habían construido con columnas redondas, este edificio es una excepción reconocida.

Mariana Mould de Pease

Foto N° 4. Raqchi

El Coricancha es el templo más afamado en las crónicas. Dedicado al culto del sol —*Inti*—, ha sido descrito con paredes recubiertas con láminas de oro y otros adornos suntuosos. Es fama, además, que tenía un jardín de oro donde se hallaban representadas todas las plantas importantes del área andina, empezando por el maíz, planta solar por excelencia. Mito y leyenda adornan el Coricancha, construido según los cronistas por el propio Manco Cápac, el primer *Inka* de la tradición oral andina, y modificado posteriormente por dos incas que tienen especial significación en las crónicas: Pachacuti y Huayna Cápac. Construido frente a la plaza de Intipampa, era sin duda alguna el centro religioso más importante del Cusco incaico, y de él salían los *ceques* que vinculaban los muchos adoratorios que en el Cusco había. Las descripciones de los cronistas destacan la particular evidencia de sus muros de piedra hermosamente labrados, parte de los cuales se conserva en la actualidad, hasta el punto que alguno de los más conocidos autores del siglo XVI, Pedro de Cieza de León, lo alabó diciendo que no había conocido cosa semejante, salvo la «torre que vi en Toledo cuando fui a presentar la *Primera parte de mi corónica* al príncipe don Felipe, ques el hospital que mando hacer el arzobispo de Toledo Tavera».

Cieza de León destaca el labrado de las piedras, valiosas tanto en su propia naturaleza como en el trabajo realizado con ellas; llama la atención sobre la existencia de «una cinta de oro de dos palmos de ancho y cuatro dedos de altar» a mitad de la pared del Coricancha, y precisa que las portadas y puertas estaban «chapadas» de este metal. Describe asimismo los interiores del templo y señala particularmente que en una de las estancias o habitaciones «estaba la figura del sol, muy grande, hecha de oro, obrada muy primamente, engastonada con muchas piedras ricas; estaban en aquella [estancia] algunos de los bultos [momias] de los Incas pasados que habían reinado en el Cuzco, con gran multitud de tesoros».

En términos generales, los autores que estudiaron la arquitectura de los incas destacaron la monumentalidad de sus construcciones, aunque algunos llegaron a mencionar una «era megalítica» previa a los incas, caracterizada por aquellas enormes construcciones que —como Tiawanacu y Sacsaywaman— apoyaron las teorías sobre civilizaciones desaparecidas, incluso pobladas por gigantes, un tema común a los autores de los siglos XVI y XVII, que duró hasta los inicios de la antropología moderna.

En lo que se refiere a la cerámica, se ha destacado suficientemente un contraste estético entre aquella producida por las sociedades andinas previas a los incas y la de estos últimos, cuya calidad artística es considerada claramente como inferior. Los tipos clásicamente identificados como ejemplos de cerámica incaica son los llamados aríbalos, nombrados de esta manera recordando las ánforas griegas así denominadas. Alcanzan hasta un metro cincuenta de alto y tienen diversas decoraciones simbólicas, muchas de ellas geométricas; disponen de asas laterales y de una protuberancia que generalmente es una cabeza de animal. Tanto las asas como la cabeza de animal permitían transportarlos sobre las espaldas, anudando en ellas una cinta de tela o una soga, ya que eran utilizados para llevar chicha o agua (véase foto N° 5). Ciertamente, las formas empleadas en la cerámica incaica no se reducían al aríbalo, pues hay otras muchas formas, destacando también los *kero*, en forma de vaso, aunque generalmente se menciona aquellos fabricados de madera y decorados pictóricamente.

Lo que más interesa de la producción cerámica incaica es su notoria masificación, tanto en la uniformidad que alcanzaban sus motivos y estilos decorativos, como también en la organización de su producción en gran escala. En el texto reproducido (capítulo V), y en el cual se menciona la energía humana que el grupo étnico de los chupaychu entregaba al Tawantinsuyu, figuran «cuarenta olleros para hacer ollas y las llevaban a Guánuco»; pero el Tawantinsuyu

Joge Flores Ochoa

Foto N° 5. Aríbalo.
(Museo Inka, Cusco)

organizaba también formas de trabajo cerámico en una mayor escala, como se aprecia entre los lupaqa de la zona del lago Titicaca: allí los incas establecieron un pueblo con aparente predominancia de olleros, en Cupi, en la actual zona de Huancané, donde se concentraba gente de los propios lupaqa y de otros grupos étnicos vecinos en un total de unas mil familias —unidades domésticas—, si bien no todos estaban dedicados a la producción de cerámica y posiblemente, en menor escala, era un centro productivo similar al más grande y complejo de Huánuco Pampa (foto N° 6).

Sobre el tejido en los Andes se ha escrito mucho, destacando siempre su importancia no solo económica sino ritual. Vale la pena repetir aquí que en los desplazamientos del *Inka* por los Andes, este iba repartiendo ropa bajo la forma de redistribución. También en los relatos míticos de Huarochirí, en la zona de la sierra central del Perú,

Foto N° 6.
Huánuco Pampa

Luis Bareda Murillo

Mariana Mould de Pease

Foto N° 7. Machu Picchu

se menciona que los maestros tejedores adoraban preferentemente a Wiraqocha, ya que puede plantearse la imagen de esta divinidad como tejedora y la del universo como un tejido. Sobre el tejido en los tiempos de los incas puede decirse, además, lo mismo que sobre la cerámica, en términos de la masificación de la producción, y contrastándolo con la extraordinaria calidad artística de los tejidos producidos por los pueblos anteriores a ellos; debe destacarse, al igual que en el caso de la cerámica, que la masificación no significó una baja en los estándares tecnológicos. Pero ciertamente al margen de los grandes volúmenes de textiles fabricados bajo el régimen de la *mitta* y conservados en los depósitos que la administración cusqueña sembró por múltiples lugares de los Andes, se mantuvo la calidad y el valor simbólico de los tejidos, especialmente cuando se trataba de dádivas del propio *Inka*; los tejidos tuvieron asimismo una intensa valuación ritual, pues formaban parte de las ofrendas hechas a las divinidades y también de los ajuares funerarios.

Los incas emplearon los textiles para la redistribución, especialmente los de lana, aunque también se usaron de algodón para la misma. Hay testimonios específicos, como la mencionada lista de «lo que daban al ynga», que se incluyó en el capítulo V de este libro, donde se ejemplifica la asignación de gente para tejer. Los textiles andinos eran, en el siglo XVI, básicamente de dos tipos, aunque antes hubo más variadas formas; ellos eran el de *abasca* y el *cumbi*. El segundo era más apreciado y de mayor uso ritual, bordado de alta calidad y fabricado en telares especiales; los cronistas destacaron la suavidad del *cumbi* e incluso lo comparaban con los más finos tejidos de la Europa de sus tiempos, tomando partido a veces por la superioridad del producto andino. Es muy posible que el *cumbi* fuera una artesanía rodeada, incluso en su producción, de contexto ritual específico. *Abasca* era un producto hogareño, menos especializado y, ciertamente, de mucha mayor difusión. El P. Bernabé Cobo, quien terminó de escribir su

Historia del Nuevo Mundo hacia 1653, precisó la existencia de hasta cinco diferencias de textiles durante la época de los incas.

> Cinco diferencias hacían antiguamente de ropa y tejidos de lana: una basta y grosera, que llaman *abasca*; otra muy fina y preciosa, llamada *cumbi*; la tercera era de plumas de colores entretejidas y asentadas sobre *cumbi*; la cuarta como tela de plata y era bordada de *chaquira*; y la quinta una tela muy basta y gruesa que servía de alfombra y frezada. La ropa de *abasca* tejían de lana más basta de las llamas o carneros de la tierra [lo que indica, por contraste, que el *cumbi* era de lana de alpaca o incluso de vicuña], y della se vestían la gente plebeya. Lábranla casi toda de color de la misma lana, si bien tenían algodón; la de *cumbi*, de la lana más fina y escogida, y los más delicados y preciosos *cumbis*, de lana de corderos, que es sutilísima. Labran algunos tan delgados y lustrosos como *gorborán*, y dábanles los mismos colores que al algodón. Destas ropas se vestían los reyes, grandes señores y toda la nobleza del reino, y no la podía usar el común del pueblo. Tenía el Inca en muchas partes oficiales muy primos, llamados *cumbicamayos*, que no entendían en otra cosa que en tejer y labrar *cumbis*. Estos eran de ordinario varones, aunque también las *mamaconas* solían tejerlos y eran los más finos y delicados que salían de sus manos.

En lo que a la metalurgia se refiere, el logro más importante de los incas fue la difusión que alcanzara la producción del bronce, que las crónicas ya mencionan y los arqueólogos de hoy demuestran, llamando la atención el hecho que durante el Tawantinsuyu, el bronce llegó a ser objeto desechable, dada la cantidad de la producción. Los incas no superaron el preciosismo de los habitantes del Chimor (costa norte) en la orfebrería, y es fama el adelanto de estos en el trabajo de los metales preciosos; sin embargo, debe tenerse en cuenta que el saqueo del Cusco fue sostenido y ávida la búsqueda de tesoros escondidos. Al mismo tiempo, debe considerarse que, producida la conquista del Chimor por los incas, muchos especialistas de la región fueron trasladados a otros lugares como *mitmaqkuna* del *Inka*.

CAPÍTULO VIII
Los incas después de la invasión española

En Cajamarca se produjo la captura del *Inka* Atahualpa por Francisco Pizarro. El 15 de noviembre de 1532 los españoles ingresaron a dicha ciudad. Venían de un largo camino iniciado en Panamá años antes, y habían trajinado las aguas del Pacífico en repetidos viajes. Habían estado en las tierras selváticas al oeste de los Andes ecuatoriales y sobrellevaron allí con penurias los estragos del clima y la hostilidad de las enfermedades tropicales, se habían encontrado con los súbditos del *Inka* inicialmente al hallar una balsa frente a costas peruanas, y después habían establecido contactos más claros cuando ocuparon la isla de la Puná y desembarcaron en Tumbes. Después, fundaron San Miguel de Piura; de allí fueron a Cajamarca.

Las crónicas describen con abundancia de detalles los primeros momentos de la ocupación de los Andes, detallan los hechos de Cajamarca, donde el *Inka* ingresó en un largo desfile ceremonial truncado por la interrupción del dominico fray Vicente Valverde, de quien se afirma que inició una conversación con el *Inka* y le intimó con el «requerimiento», puesto que había una disposición real que dicho texto se leyera, dado que en él se sugería la sumisión a la corona española y al cristianismo. Atahualpa lo escuchó, casi seguramente en una traducción pésima, y parece haberse intrigado con el breviario

que el fraile tenía y este se lo dio; al no poder comprender su uso, el *Inka* lo arrojó al suelo. Ello parece haber desatado la agresión española, fruto de la cual fueron muchos muertos y la captura del propio *Inka*. Preso Atahualpa, se pactó un rescate, y llegaron a Cajamarca ingentes cantidades de oro y plata provenientes de todas partes del Tawantinsuyu. Pese a ello, y pretextando una sublevación del *Inka*, los españoles lo ejecutaron el 26 de julio de 1533. Apoyó la justificación de la ejecución la noticia de que, estando preso, Atahualpa había mandado matar a Huáscar, su contendor en la guerra ocurrida a la muerte del anterior *Inka* Huayna Cápac. Huáscar se hallaba prisionero de las tropas de Atahualpa, y los españoles entendieron que era el «heredero legítimo», mientras que Atahualpa fue presentado por los cronistas como «usurpador y bastardo», en consecuencia la muerte del primero aligeraba el derecho al trono incaico del segundo.

Muerto el *Inka*, Pizarro avanzó hacia el sur, en busca del Cusco, famoso ya desde los primeros momentos de la invasión, hasta el punto que algunos de los primeros cronistas no titubearon en llamar «Cusco» al *Inka*. En el camino proclamó sucesor de Atahualpa a Tupa Huallpa, al que los cronistas llamaron frecuentemente Toparpa; o aun Atahualpa; este era hijo de Huayna Cápac y falleció en el viaje al Cusco, presumiblemente envenenado. Después de muchos avatares, Francisco Pizarro y su hueste ingresaron en el Cusco el 14 de noviembre de 1533. Poco antes se menciona en las crónicas una entrevista de Pizarro con Manco Inca, asimismo hijo de Huayna Cápac, quien fue reconocido por los españoles como «heredero del trono». Los cronistas hacen minuciosos relatos de este viaje de conquista, precisando que los españoles fueron permanentemente hostilizados por tropas incaicas leales a Atahualpa y presentaron a los propios españoles como favorables a la facción de Huáscar y su «partido», ya que, como se indicó, lo consideraban legítimo heredero de Huayna Cápac. Indican asimismo las crónicas que el Cusco había sido saqueado por las tropas de Atahualpa, y explican

por ello la inicial concordia entre los cusqueños y los invasores. Sin embargo, esta concordia no parece total.

En todo caso, poco fue el tiempo que duró la paz. Manco Inca y los cusqueños fueron testigos de una desaforada búsqueda de riquezas que señaló los primeros tiempos de los españoles en los Andes; las crónicas cuentan asombrosas historias de tesoros buscados con ahínco, y se generó rápidamente la leyenda de que muchas riquezas habían sido enterradas por los incas; estas versiones pasaron incluso a la mitología andina recogida en nuestros días.

Inicialmente Manco Inca colaboró con los españoles en su lucha con las tropas leales a Atahualpa, comandadas por Quisquis, el cual fue derrotado pero no apresado. Pero las exacciones de los españoles parecen haber sobrepasado toda posible concordia, y Manco Inca intentó irse del Cusco en 1535, cuando Francisco Pizarro se hallaba en Lima; fue hallado y obligado a regresar a la ciudad. Al intentarlo nuevamente fue apresado. Mientras esto ocurría, el socio de Pizarro, Diego de Almagro, había ido a la conquista de Chile, con él fue el Huillac Umu, sumo sacerdote de los incas; en medio de la marcha fue maltratado y regresó al Cusco. Con ocasión de su retorno se tramó la sublevación. Cuentan los cronistas que Manco Inca halagó la codicia de Hernando Pizarro, a quien ofreció tesoros, y este lo dejó libre; así pudo salir Manco Inca de la ciudad e inició su rebelión contra los españoles en mayo de 1536.

El cerco del Cusco por Manco Inca dio origen a una epopeya relatada por los cronistas, donde abundaron los prodigios de valor y las apariciones milagrosas de la Virgen María y del apóstol Santiago batallando sobre las nubes en su caballo blanco y apoyando a los cristianos contra los infieles, término común en las crónicas de entonces al hablar de los hombres andinos. El Cusco fue incendiado, salvándose parcialmente del fuego, especialmente las edificaciones vecinas a la plaza de Aucaypata; allí se refugiaron los españoles, atribuyendo su salvación a la ayuda de la Virgen María, quien protegió su refugio de

las llamas. Después se construyó en ese lugar la iglesia del Triunfo, al lado de la catedral. Las tropas de Manco Inca llegaron a apoderarse de Sacsaywaman, pero fueron desalojadas después. Entre mayo y julio la ciudad estuvo en grave situación; finalmente el cerco fue levantado, aparentemente por falta de alimentos suficientes para los sitiadores. Casi al mismo tiempo que el Cusco era sitiado, la recién fundada ciudad de Lima sufría similar asedio, y los españoles atravesaron días difíciles; sobrepasados estos, Francisco Pizarro organizó una expedición para ayudar a los españoles del Cusco, la cual hizo en su viaje una campaña de represión por la sierra central del Perú.

Manco Inca huyó con parte de sus tropas, refugiándose en una región montañosa identificada bajo el nombre genérico de Vilcabamba. Desde allí libró una larga guerra con los españoles, continuada por sus sucesores con diversas variables, que solo concluyó en 1571 cuando las tropas del virrey Francisco de Toledo ingresaron a la zona y eliminaron este foco de resistencia incaica. Hacia 1541, Manco Inca logró rescatar a su hijo Titu Cusi Yupanqui que se hallaba en el Cusco. Poco después llegaron a Vilcabamba algunos españoles partidarios de Diego de Almagro, derrotado en su guerra con los Pizarro, hiciéronse amigos de Manco Inca y vivieron allí bajo su protección. Hacia inicios de 1545, a consecuencia de una discusión surgida de un juego, mataron a Manco Inca, siendo posteriormente ejecutados por los partidarios de este. A la muerte de Manco Inca tomó su lugar Sayri Tupa, uno de sus hijos, quien doce años más tarde firmaría una capitulación con el virrey Marqués de Cañete, instalándose posteriormente en el Cusco. Mientras, Titu Cusi Yupanqui, su hermano, continuó la resistencia en Vilcabamba; sucedido por Tupa Amaro, este fue finalmente apresado por las tropas del virrey Francisco de Toledo y ejecutado en el Cusco en 1572.

Los incas de Vilcabamba son una de las dos formas iniciales de la resistencia andina; la otra es la lucha que llevaron a cabo los generales

de Atahualpa, especialmente Quisquis y Rumiñahui, también Calcuchima, aunque el último fue apresado y luego ejecutado por los españoles. Los incas de Vilcabamba ejercieron una constante presión sobre la naciente colonización española, delimitando una frontera de guerra entre el Cusco y Lima, constantemente asediada por sus tropas hasta 1571. Pero también los incas de Vilcabamba administraron otro tipo de presión que ocasionó problemas a la administración española en los Andes, dado que su propia supervivencia debía motivar, especialmente en los primeros tiempos, una cohesión de la población. Sin embargo, el asunto no es tan simple, pues no todos los miembros de la élite cusqueña pudieron hallarse al lado de Manco Inca, y una parte de ellos quedó en el Cusco; este grupo se vio fortalecido al incrementarse sus miembros cuando Sayri Tupa llegó a un acuerdo con la corona en 1588. Los sobrevivientes de la élite cusqueña en el siglo XVI tuvieron, sin embargo, una existencia azarosa, matizada por los conflictos internos del grupo dirigente derrotado en la invasión española.

Es indiscutible que Manco Inca ejerció un liderazgo efectivo en los tiempos de su sublevación e incluso después de ella, pero no está claramente establecido cuál fue el papel real que cumplieron los incas de Vilcabamba en los primeros cuarenta años de la vida colonial, específicamente después del asesinato de Manco Inca, dado que se le reconoce presencia como grupo de poder —aunque en realidad este hecho está mucho menos documentado que otros aspectos hispánicos de la historia de esos años— y de otro lado, se afirma que apoyaron u organizaron la resistencia andina frente a la colonización española a lo largo del período transcurrido entre 1535-1536 y 1572, año este en que fue ejecutado en el Cusco Tupa Amaru, el último dirigente de Vilcabamba.

Lo último se refiere específicamente a la acción subversiva de movimientos andinos que han sido calificados como nativistas o mesiánicos, que irrumpen en las regiones rurales alrededor de 1565 y que fueron

reprimidos por el virreinato español. El más conocido de estos movimientos es el Taqui Onqoy, aunque también hay referencias a otros de la misma época y similares características —Moro Oncoy, Yanahuara—. Como es natural, casi la única referencia que se tiene de estas actividades de resistencia proviene de los informes españoles de la época, los cuales tendían inevitablemente a responsabilizar a los incas de Vilcabamba de toda la actividad subversiva de aquella época. Es más probable, en cambio, que los movimientos aludidos del siglo XVI correspondan en mayor medida a las actividades resistentes de los curacas —jefes étnicos—, cuyo peso especifico había recuperado notoriamente independencia a raíz del colapso del Tawantinsuyu y de las poblaciones más vinculadas al Cusco incaico. La versión española sobre Manco Inca está igualmente marcada por los acontecimientos de la política hispánica y las luchas existentes entre los españoles de ese tiempo en los Andes. Un buen ejemplo es el hecho que Manco Inca recibiera en Vilcabamba a partidarios de Diego de Almagro, los cuales terminarían asesinándolo. Tiempo después, cuando el enviado de la corona Cristóbal Vaca de Castro derrotó a Diego de Almagro «el mozo» —hijo del socio de Francisco Pizarro— en la batalla de Chupas, se vio que el caudillo vencido quiso refugiarse en Vilcabamba. Hay, pues, indicios de ciertas vinculaciones entre los almagristas y la resistencia incaica.

Si las actividades de resistencia del siglo XVI andino no son directa y únicamente atribuibles a los incas de Vilcabamba, sí lo son a los grupos étnicos y a sus curacas. Los curacas andinos iniciaron en el siglo XVI una variada gama de actividades que iban desde la subversión hasta la adecuación al sistema español, la última no excluye a la primera pues puede verse a los mismos curacas presentando recursos a la corona para convalidar su *status* político, y organizando al mismo tiempo sublevaciones y participando activamente en ellas.

Parte de la élite cusqueña quedó en la ciudad española y no se fue a Vilcabamba con Manco Inca; sin embargo se ha pensado que tuvo

vinculaciones con el grupo resistente de Vilcabamba. El personaje más destacado de la élite incaica del siglo XVI cusqueño es Paullu, quien es frecuentemente mencionado como aliado de los españoles, con los cuales colaboró estrechamente. No está claro si Paullu Inca buscó apoyarse en los españoles a fin de obtener un correspondiente respaldo que le permitiera asumir un liderazgo efectivo de la élite cusqueña. Debe tenerse en consideración que los títulos de Manco Inca provenían de los españoles, quienes supusieron que el simple hecho de ser hijo «legítimo» de Huayna Cápac le daba derecho automáticamente a la condición de *Inka*. Los cronistas distinguieron diversos momentos en la actitud de Paullu, relacionándolos sin duda con su gradual acercamiento al cristianismo y la final aceptación del bautismo; por ello mismo los españoles reconocían en él al dirigente más visible del grupo inca cusqueño. Otra era la actitud de la gente andina, pues si bien no hay testimonio de que Manco Inca hubiera sido iniciado como *Inka*, es visible que aglutinó la resistencia de parte importante de la élite de los incas. No hizo lo mismo con la población en general, y su figuración en los movimientos anteriormente aludidos es marginal, cuando existe. El *Inka* no aparece como personaje central en el Taqui Onqoy u otras actividades de resistencia andina en el siglo XVI, en cambio figuran masivamente las huacas andinas y los dirigentes de los movimientos más estudiados actúan en su nombre, y no en el del *Inka*.

La pérdida del prestigio andino de los incas de Vilcabamba no estaría tampoco relacionada con un esquema político abstracto, sino específicamente vinculado a la quiebra de la redistribución que el *Inka* ejercía. En capítulos anteriores especialmente en el dedicado a la economía, se ha indicado que el poder político del *Inka* se estructuraba sobre la base de la redistribución que este organizaba; no era entonces un ente político abstracto lo que fundamentaba su prestigio y que hacía viable su poder, tampoco una dominación pura y simple, sino el complejo sistema de relaciones generado a través y en torno a

la redistribución. A consecuencia del colapso del Tawantinsuyu, los grupos étnicos vieron rota la cadena de la redistribución y, aunque intentaron establecerla con los españoles, no tuvieron éxito en su empeño, por ello es que puede considerarse que las relaciones entre los incas de Vilcabamba y los grupos étnicos andinos debieron hacerse más débiles conforme se alejaban las posibilidades de reestructurar las relaciones de redistribución. Aunque se ha mencionado las relaciones de los incas de Vilcabamba con algunos grupos étnicos, no se conoce el proceso de la crisis de la redistribución. De otro lado, era natural que los españoles del siglo XVI atribuyeran a la dirigencia de Vilcabamba la dirección de todas las actividades subversivas, ya que consideraban la estructura política incaica similar a la existente en los reinos europeos.

En el siglo XVI los sobrevivientes de la élite cusqueña parecen haber establecido con la corona española una relación similar a la que tuvieron los curacas de diversas zonas andinas; de un lado buscaron hacer reconocer sus privilegios como «nobles» —entendido este término a la europea—, sin que ello obviara la participación en múltiples sublevaciones, y específicamente en la resistencia encabezada por Manco Inca. De igual forma, los curacas andinos hicieron muchas probanzas de leales servicios a la corona y al mismo tiempo participaban en múltiples rebeliones a lo largo de todo el proceso colonial. Es muy probable que la capacidad de liderazgo de la élite cusqueña fuera afectada por su drástica disminución, iniciada quizá antes de la invasión, pues las crónicas mencionaron que una de las consecuencias del triunfo de Atahualpa sobre Huáscar fue la destrucción de un sector considerable de la dirigencia cusqueña. Debió, además, ver disminuidos sus efectivos a raíz de los acontecimientos de la invasión española y como consecuencia de la propia resistencia, añádase las guerras entre españoles, quienes utilizaron a los dirigentes cusqueños para administrar el apoyo de diversos sectores de la población. Todo ello redujo sin duda la capacidad de movimiento político de la élite,

progresivamente desconectada de la población andina, tanto por el control español, como por su reducción y la incapacidad de restablecer la redistribución que había sustentado su antiguo poder.

Poco se sabe en realidad sobre la actividad de la élite cusqueña en el siglo XVII, y suele aceptarse la disminución de su influencia, dado el deterioro que alcanzaron en el siglo anterior los descendientes de las panacas cusqueñas. Hay evidencias de que continuaron las gestiones destinadas a la consolidación de privilegios bajo el nuevo régimen, pero no las hay acerca de si intervinieron en sublevaciones posteriores a las de Manco Inca. Solo en el XVI se aprecia, fuera del Cusco y en pocos casos documentados su presencia en sublevaciones andinas, justamente cuando la figura del *Inka* reaparece con tonalidades mesiánicas. Pero es en el siglo XVIII, al mismo tiempo que los dirigentes de las antiguas panacas cusqueñas reaparecen rodeados de un aura de renacimiento apreciable en los conocidos retratos que se mandaron pintar en aquel tiempo, y en los cuales aparecían vestidos con sus tradicionales ropajes, el *Inka* es claramente un héroe mesiánico que alimenta los movimientos anti-españoles de la época, y el prestigio del Cusco se presenta indubitable; al mismo tiempo aumentan los procedimientos administrativos en los cuales los descendientes de los incas buscaron el reconocimiento legal —hispánico— de su condición de tales; el más famoso de estos procesos fue el que llevó adelante José Gabriel Tupa Amaro, el dirigente de la mayor y más conocida rebelión andina de fines del siglo XVIII. En esa misma centuria hubo otros muchos movimientos o sublevaciones contra la corona española y su dominio en los Andes; en todos ellos la presencia de un *Inka* resurrecto es elemento de la mayor importancia. Los españoles dejaron abundantes testimonios de ello, y el tema ha recibido mayor atención en los últimos años.

Es visible que si hubo un cambio en la actitud de la dirigencia cusqueña del siglo XVIII, estuvo relacionado con dos importantes situaciones, ya mencionadas: a) el crecimiento de la imagen de un

Inka presentado como un héroe mesiánico entre la población andina en general, hecho que es visible ya desde la centuria anterior, y b) el hecho de que la élite retomara una conciencia dirigente, alimentada por varias vías, por ejemplo por la difusión de algunas obras que exaltaron el pasado glorioso de los incas; tal es el caso de los *Comentarios reales de los Incas* del Inca Garcilaso de la Vega, reimpresos en España en 1723-1724, y que circularon entre los descendientes de la antigua nobleza cusqueña. Justamente, José Gabriel Tupa Amaro adquirió ejemplares de esta obra y, después de su rebelión, la corona prohibió significativamente la circulación del libro y ordenó la requisa de sus ejemplares.

Durante la Colonia se generó así una imagen de *pasado glorioso* ejemplificado en los incas de Cusco; la población andina administró dicha imagen a su manera, no necesariamente con las categorías históricas que los españoles sí emplearon para explicarla. En años recientes, cuando se ha intensificado la búsqueda de una visión de la historia peruana que incluya y considere la versión andina de la misma, se ha comprendido mejor los alcances de las representaciones andinas del pasado, así como su expresión mítica y ritual.

Queda mucho por descubrir de la historia de los incas. No puede discutirse, sin embargo, su papel en la formación de lo que hoy es el Perú; aquel no se refiere solamente a la configuración de un pasado de esplendor, sino especialmente al reconocimiento de la capacidad del hombre de los Andes para organizar una forma de vida eficaz. La investigación más reciente busca aproximarse a la actividad del hombre andino durante la Colonia y la República, así como también a la forma como se representaron su propia experiencia en tiempos nuevos y diferentes. Allí se podrá entender mejor la actividad creadora de la población. Su comprensión es importante para la historia del Perú de entonces y de ahora.

Bibliografía básica

Alberti, Giorgio y Enrique Mayer (editores)

1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Castelli, Amalia, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (editores)

1981 *Etnohistoria y Antropología Andina.* Segunda jornada del Museo Nacional de Historia. Lima: Museo Nacional de Historia.

Cunow, Heinrich

1929 *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas.* París: Imp. de Le Livre.

1933 *La organización social del imperio de los Incas.* Lima: Libr. y Editorial Peruana de Domingo Miranda.

Duviols, Pierre

1971 *La lutte de las religions autochtones dans le Pèrou colonial. L´extirpation de l´idolatrie entre 1532 et 1600.* Paris, Lima: Institut Français d´Études Andines. [Hay una edición española en México 1976].

1980 «Algunas reflexiones acerca de las tesis de la estructura dual del poder incaico». *Historica,* IV, 2, Lima.

Flores Ochoa, Jorge

1976 «Enqa, enqaychu, illa y khuya runi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores». *Journal de la Societé des Americanistes.* LXIII, Lima.

Gasparini, Graciano y Luise Margolies
1977 *Arquitectura inka.* Caracas: Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas. Universidad Central de Venezuela.

Koth de Paredes, Marcia y Amalia Castelli (editoras)
1979 *Etnohistoria y Antropología Andina.* Primera Segunda jornada del Museo Nacional de Historia. Lima: Comisión Fulbright.

Means, Philip Ainsworth
1928 *Biblioteca Andina.* Translations of the Conneticut Academy of Arts and Sciences, 28, New Haven. [Hay una reedición de 1973].

Morris, Craig
1973 «Establecimientos estatales en el Tawantinsuyu: una estrategia de urbanismo obligado». *Revista del Museo Nacional.* XXXIX, Lima.

Murra, John V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1978 *La organización económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI.
1980 «Derechos a las tierras en el Tawantinsuyo». *Revista de la Universidad Complutense.* XXVIII, 117, Madrid.
1983 «La Mit´a al Tawantinsuyo: prestaciones de los grupos étnicos». *Chungará*, 10, Arica.
1987 «¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?». En Harris, Olivia, Brooke Larson y Enrique Tandeter (compiladores). *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX.* La Paz: CERES.

Ortiz Rescaniere, Alejandro
1973 *De Adaneva a Inkarri. Una visión indígena del Perú.* Lima: Retablo de Papel Ediciones.

Ossio, Juan M. (editor)
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino.* Lima: Ignacio Prado Pastor.

Pease G.Y., Franklin
1973 *El dios creador andino.* Lima: Mosca Azul.

1986 «La noción de propiedad entre los Incas: una aproximación». En Matsuda, Shozo (editor). *Etnografía e historia del mundo andino: continuidad y cambio.* Tokio: Universidad de Tokio.
1989 *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú.* Segunda edición. Lima: Fondo Editorial PUCP.
1990(a) «Ritual y conquista incaica». *Boletín del Instituto Riva-Agüero.* 16, Lima.
1990(b) *Inca y kuraka, Relaciones de poder y representación histórica.* Maryland: University of Maryland, College Park.
1991 *Los últimos Incas del Cuzco.* Madrid: Alianza Editorial.

Pease G.Y., Franklin (editor)
1977 *Collaguas I.* Lima: Fondo Editorial PUCP.
1982 *El pensamiento mítico.* Antología. Lima: Mosca Azul.

Platt, Tristan
1980 «Espejos y maíz: el concepto de yanatin entre los Macha de Bolivia». En Mayer, Enrique y Ralph Bolton (editores). *Parentesco y Matrimonio en los Andes.* Lima: Fondo Editorial PUCP.

Porras Barnechea, Raúl
1986 *Los cronistas del Perú y otros ensayos.* Lima: Banco de Crédito del Perú.

Regalado de Hurtado, Liliana
1984 «En torno a la relación entre mitmaqkuna, poder y tecnología en los Andes». En *Historia y Cultura.* 17, Lima.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1983 *Estructuras andinas del poder.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1988 *Historia del Tahuantinsuyu.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos y CONCYTEC.

Rowe, John H.
1963 «Inca Culture at the time of the Spanish Conquest». *Handbook of South American Indians,* II, segunda edición. Nueva York: Cooper Square Publ.

Wachtel, Nathan
1971 *La vision des Vaincus. Les Indiens du Pèrou devant la Conquete Espagnole, 1530 – 1570.* París: Galllimard.

Zuidema, R. Tom
1964 *The Ceque System of Cuzco.* Leyden: Brill.

Lista de crónicas

Anónimo (atribuido a Cristóbal de Mena)
[1534]1929 *La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla.* Edición facsimilar. New York Public Library.

Anónimo (atribuido a Cristóbal de Molina y Bartolomé de Segovia)
[1552-59]1943 «Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú en suma para entender a la letra la manera que se tuvo en la conquista y población de estos reinos…por manera que lo que aquí tratare más se podrá decir "Destrucción del Perú" que conquista ni población». En *Los pequeños grandes libros de Historia Americana.* Lima: Lib. e Imp. Miranda.

Anónimo (atribuido a Miguel de Estete)
1987 *Crónicas iniciales de la conquista del Perú.* En Salas, Alberto Mario (editor). Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.

Arzans de Orsua y Vela, Bartolomé
[1735]1965 *Historia de la Villa Imperial de Potosí.* Providence: Brown University Press.

Ávila, Francisco
[¿1598?]1966 *Dioses y hombres de Huarochiri.* José María Arguedas (traductor). Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos.

Bertonio, Ludovico
[1612]1956 *Vocabulario de la lengua aymara.* Edición facsimilar. La Paz.

Betanzos, Juan Diez de
[1551]1987 *Suma y narración de los Incas.* Madrid: Ediciones Atlas.

Cabello de Balboa, Miguel
[1586]1951 *Miscelánea Antártica.* Lima: Universidad de San Marcos.

Casas, Bartolomé de las
1939 *De las antiguas gentes del Perú.* Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú. Tomo XI, Segunda serie, Lima.

Castro, Cristóbal de y Diego Ortega Morejón
[1558]1974 «Relación del valle de Chincha». En Crespo, Juan Carlos. «La relación de Chincha (1558)». *Historia y Cultura.* 8, Lima.

Cieza de León, Pedro de
[1553]1986 *Crónica del Perú. Primera Parte.* Lima: Fondo Editorial PUCP y Academia Nacional de la Historia.
[1550]1985 *Crónica del Perú. Segunda Parte.* Lima: Fondo Editorial PUCP y Academia Nacional de la Historia.

Cobo, Bernabé
[1653]1956 *Historia del Nuevo Mundo.* Francisco Mateos S.J. (editor). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Diez de San Miguel, Garci
[1567]1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito.* Lima: Casa de la Cultura del Perú.

Garcilaso de la Vega, Inca
[1609]1943 *Comentarios reales de los Incas.* Angel Rosenblat (editor). Buenos Aires: Emecé.

Gomara, Francisco López de
[1552]1946 «Historia de las Indias». En Vedia, Enrique de. *Historiadores primitivos de Indias.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Guamán Poma de Ayala, Felipe
[1615]1987 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Franklin Pease (editor). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Gutiérrez de Santa Clara, Pedro
[1603]1963 «Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú». En Juan Pérez de Tudela (editor). *Crónicas del Perú.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Jiménez de la Espada, Marcos (editor)
1879 *Tres relaciones de antigüedades peruanas.* Madrid: Ministerio de Fomento.
1965 *Relaciones Geográficas de Indias*. Segunda Edición. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Mori, Juan de y Hernando Alonso Malpartida
[1549]1967 «La visitación de los pueblos de los indios». En Ortiz de Zuñiga, Iñigo. *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562.* Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

Murúa, Martín de
[1616]1962-64 *Historia general del Perú. Origen y descendencia de lo Incas.* Manuel Ballesteros Gaibrois (editor). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Oliva, Giovanni Anello
[¿1631?]1895 *Historia del reino y provincias del Perú.* Juan Pazos Varela y Luis Varela y Orbegozo (editores). Lima: Impr. y Libr. de San Pedro.

Ortíz de Zúñiga, Iñigo
[1562]1967-72 *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562.* John Murra (editor). Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

Polo de Ondegardo, Juan
1916-1917 *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas.*

Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú. Tomos III y IV, Lima: Impr. y Libr. Sanmartí.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de
[1613]1879 «Relación de antiguedades deste reino del Pirú». En Jiménez de la Espada, Marcos. *Tres relaciones de antigüedades peruanas.* Madrid: Ministerio de Fomento.

Santillan, Fernando de
[1563]1879 «Relación». En Jiménez de la Espada, Marcos. *Tres relaciones de antigüedades peruanas.* Madrid: Ministerio de Fomento.

Santo Tomás, Domingo de
[1560]1951 *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú.* Reimpresión facsimilar. Lima: Universidad de San Marcos.

Sarmiento de Gamboa, Pedro
[1572]1947 *Segunda parte de la Historia General llamada Indica.* Ángel Rosenblat (editor). Buenos Aires: EMECE.

Toledo, Francisco de
[1570]1940 «Informaciones sobre los Incas». En Levillier, Roberto. *Don Francisco de Toledo, Supremo Organizador del Perú. Su vida y su obra.* Tomo II. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Xerez, Francisco de
[1534]1987 «Verdadera relación de la conquista del Perú». En Salas, Alberto Mario (editor). *Crónicas iniciales de la conquista del Perú*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.

Zárate, Agustín de
[1555]1944 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú.* Jan Kermenic (editor). Lima: Lib. e Impr. Miranda.

De la mayoría de las crónicas citadas hay otras ediciones, puede consultarse: Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú y otros ensayos (*Lima, 1986), donde se ofrece listas de ediciones de muchas de las crónicas.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11.5 puntos
para el cuerpo del texto
agosto 2009 Lima – Perú